COLEÇÃO DOS GRANDES TEMAS SOCIAIS

Fazem parte desta coleção as seguintes obras de Mário Ferreira dos Santos:

1) Tratado de Economia I vol.
2) Tratado de Economia II vol.
3) Filosofia e História da Cultura I vol.
4) Filosofia e História da Cultura II vol.
5) Filosofia e História da Cultura III vol.
6) Análise de Temas Sociais I vol.
7) Análise de Temas Sociais II vol.
8) Análise de Temas Sociais III vol.
9) O Problema Social

FILOSOFIA
E
HISTÓRIA DA CULTURA

I VOLUME

LIVRARIA E EDITÔRA LOGOS LTDA.
Rua 15 de Novembro, 137 — 8.º andar — Telefone: 35-6080
SÃO PAULO — BRASIL

1.ª edição — Março de 1962

ADVERTÊNCIA AO LEITOR

Sem dúvida, para a Filosofia, o vocabulário é de máxima importância e, sobretudo, o elemento etimológico da composição dos têrmos. Como, na ortografia atual, são dispensadas certas consoantes (mudas, entretanto, na linguagem de hoje), nós as conservamos apenas quando contribuem para apontar étimos que facilitem a melhor compreensão da formação histórica do têrmo empregado, e apenas quando julgamos conveniente chamar a atenção do leitor para êles. Fazemos esta observação sòmente para evitar a estranheza que possa causar a conservação de tal grafia.

MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

Enciclopédia de Ciências Filosóficas e Sociais

de Mário Ferreira dos Santos

VOLUMES PUBLICADOS:

1) Filosofia e Cosmovisão
2) Lógica e Dialéctica
3) Psicologia
4) Teoria do Conhecimento
5) Ontologia e Cosmologia
6) Tratado de Simbólica
7) Filosofia da Crise (Temática)
8) O Homem perante o Infinito (Teologia)
9) Noologia Geral
10) Filosofia Concreta I vol.
11) Filosofia Concreta II vol.
12) Filosofia Concreta III vol.
13) Filosofia Concreta dos Valôres
14) Sociologia Fundamental e Ética Fundamental
15) Pitágoras e o Tema do Número (Temática)
16) Aristóteles e as Mutações (Temática)
17) O Um e o Múltiplo em Platão (Temática)
18) Métodos Lógicos e Dialécticos I vol.
19) Métodos Lógicos e Dialécticos II vol.
20) Métodos Lógicos e Dialécticos III vol.
21) Filosofias da Afirmação e da Negação (Temática Dialéctica)
22) Tratado de Economia I vol.
23) Filosofia e História da Cultura I vol.
24) Filosofia e História da Cultura II vol.
25) Filosofia e História da Cultura III vol.
26) Análise de Temas Sociais I vol.
27) Análise de Temas Sociais II vol.
28) Análise de Temas Sociais III vol.
29) O Problema Social

NO PRELO:

30) Tratado de Esquematologia
31) As Três Críticas de Kant
32) Problemática da Filosofia Concreta

A SAIR:

33) Temática e Problemática da Cosmologia Especulativa
34) Teoria Geral das Tensões I vol.
35) Teoria Geral das Tensões II vol.
36) Temática e Problemática da Criteriologia
37) Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais I vol.
38) Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais II vol.
39) Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais III vol.
40) Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais IV vol.
41) Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais V vol.

Os volumes subseqüentes serão oportunamente anunciados.

OUTRAS OBRAS DO MESMO AUTOR:

— «O Homem que Foi um Campo de Batalha» — Prólogo de «Vontade de Potência», de Nietzsche, ed. Globo — Esgotada
— «Curso de Oratória e Retórica» — 8ª ed.
— «O Homem que Nasceu Póstumo» — (Temas nietzscheanos) —
— «Assim Falava Zaratustra» — Texto de Nietzsche, com análise simbólica — 3ª ed.
— «Técnica do Discurso Moderno» — 4ª ed.
— «Se a esfinge falasse...» — Com o pseudônimo de Dan Andersen — Esgotada
— «Realidade do Homem» — Com o pseudônimo de Dan Andersen — Esgotada
— «Análise Dialéctica do Marxismo» — Esgotada
— «Curso de Integração Pessoal» — (Estudos caracterológicos) — 3ª ed.
— «Práticas de Oratória» — 2ª ed.
— «Assim Deus falou aos Homens» — 2ª ed.
— «Vida não é Argumento»
— «A Casa das Paredes Geladas»
— «Escutai em Silêncio»
— «A Verdade e o Símbolo»
— «A Arte e a Vida»
— «A Luta dos Contrários» — 2ª ed.
— «Certas Subtilezas Humanas» — 2ª ed.
— «Convite à Estética»
— «Convite à Psicologia Prática»
— «Convite à Filosofia»

A PUBLICAR:

— «Hegel e a Dialéctica»
— «Dicionário de Símbolos e Sinais»
— «Discursos e Conferências»
— «Obras Completas de Platão» — comentadas — 12 vols.
— «Obras Completas de Aristóteles» — comentadas — 10 vols.

TRADUÇÕES:

— «Vontade de Potência», de Nietzsche
— «Além do Bem e do Mal», de Nietzsche
— «Aurora», de Nietzsche
— «Diário íntimo», de Amiel
— «Saudação ao Mundo», de Walt Whitman

ÍNDICE

Introdução 13
O Conceito da História 15
A História e a Filosofia da História 21
Filosofia da Cultura 35
Classificação da História 45
Mundo 49
O Advento e o Valor do Homem 51
Diferença Essencial entre o Homem e o Animal 63
A Biologia e a Física 75
A Física, a Matemática e a Religião 83
Filosofia, Metafísica, Sociologia 93
A História 103
A Ética 111
Influência da Esquemática Primitiva no Homem Civilizado .. 117
Análise Ontológica do Histórico 131
O Acto Humano e os Ciclos Culturais 141
O Acto Humano e a Economia 153
Exame da Economia 161
O Acto e o Facto Econômico em Face da Ética 165
Considerações em Tôrno do Acto Humano 181
A Tensão Cultural 193

INTRODUCÇÃO

Fizemos em 1950, um curso de Filosofia e História da Cultura, cuja principal intenção foi a de preparar os ouvintes ao estudo da História, matéria que é de tanto interésse nos nossos dias atribulados e de expectativas das mais acabrunhantes. Primava êsse curso pela exposição simples e clara dos elementos indispensáveis para um estudo sistemático e cuidadoso da História, no intuito de permitir captar-se o significado dos factos, e não apenas ater-se à descripção dos acontecimentos. Revendo essas aulas, que foram taquigrafadas pela srta. Sônia Prestes, nossa aluna então, concluímos que deveríamos dá-las à publicidade, e aproveitá-las para que servissem de introducção ao estudo que empreendemos nesta obra, que se dedica, especificamente, ao estudo da História. Constitui ela um dos elementos componentes desta colecção, que hoje a LOGOS estampa com o intuito de contribuir a uma visão mais constructiva e concreta da História e também para poder oferecer bases para se desfazer o conjunto de sombras e obscuridades, que poluem hoje de modo tenebroso o pensamento social, criadoras de tão grandes brutalidades nestes dois últimos séculos, que ainda não estancaram as possíveis conseqüências desastrosas que podem oferecer, com risco para o destino da própria humanidade.

São estas as razões que nos levaram a aproveitar estas lições. Para os que já têm fundamentos filosóficos serão elas um pouco simples, mas servirão pelo menos de revisão de cultura. Para os que não estão devidamente preparados, fornecerão materiais importantíssimos para os estudos que se seguirão e hão de contribuir para uma visão mais nítida e mais constructiva da História. Que de nosso país, onde ainda resta uma esperança criadora para a humanidade, possam surgir aquelas idéias que reúnam os homens numa

visão ecumênica, para, num ímpeto só, realizar o supremo desejo de todos: uma humanidade de paz e de bem estar, em que a personalidade humana seja devidamente respeitada e liberta de uma vez para sempre da ameaça dos falsos messias, dos falsos guias, que se tornam, inevitàvelmente, os opressores de amanhã e fautôres das grandes e cruéis brutalidades que têm ensangüentado as páginas da História.

MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

O CONCEITO DA HISTÓRIA

Podemos considerar os factos como históricos, desde que tenhamos uma perspectiva tal que nos permita ver o Cosmos como um acontecer, como um produzir-se. E seguindo essas pegadas, construímos um esquema geral das ciências históricas. No entanto, é preciso que saibamos distinguir bem o que é um facto histórico enquanto histórico, que nessa perspectiva o é todo acontecer, de o facto histórico, no sentido que o dão os historiadores.

Quando um facto ultrapassa ao campo do indivíduo e do grupo, e tem sua influência, significação ou condicionamento, quer sôbre ou para outros grupos sociais maiores, penetrando na direção do seu destino, chamamo-lo de *histórico*. E, nesse sentido, tais factos formam o *historial*, ou mostram seu aspecto *historial*. Podemos chamar de aspecto historial o conjunto de fastos acontecidos, que têm ou tiveram certa significação ou influência sôbre uma colectividade humana.

Para os gregos, a história era concebida como o relato dos factos importantes, que êles, devido à falta de um sentir em profundidade do tempo, envolviam, confundiam com os mitos criados sôbre a sua origem e sôbre as épocas pretéritas (dos antepassados). Consideravam os gregos, o saber de duas espécies: *um saber teórico e um saber prático*. O saber prático é o saber que é dado pela experiência. O teórico vem de *teoria*, que, já vimos, para os gregos, é a contemplação, é um saber especulativo, discursivo, de discorrer, de correr daqui para ali, é o saber que o espírito constrói, comparando uns factos com outros, e descobrindo seu nexo causal, suas origens, e incorporando-os, posteriormente, numa teoria, numa visão particular dos mesmos, que os inclua conexionadamente.

Tôda teoria se funda numa especulação, num espelhar os factos do passado, comparando-os com os do presente, para descobrir, nestes como naqueles, o nexo que os liga. A teoria é, assim, uma construcção do espírito feita sôbre os factos dados pela prática. A Matemática, a Física, a Filosofia, etc., são saberes teóricos. Mas a História, para os gregos, é um saber prático. Não procuravam êles uma teoria sôbre a História, nem descobrir o nexo dos factos, apesar de passagens de certos autores onde encontramos certas comparações e a apreensão de analogias, que já encerravam, em si, as possibilidades de ulteriores desenvolvimentos; tal se verificou no desenrolar dos estudos históricos, sobretudo em nossos dias, quando ela passa a adquirir novos métodos e novos instrumentos de trabalho, em suas combinações com a Sociologia, e que lhe darão, como já vêm dando, uma nova fisionomia, o que não era observado entre os gregos.

Analisemos, agora, quais as características fundamentais da História. Em primeiro lugar, teremos que salientar que o facto histórico se dá no tempo. Êle é sucedido; êle se dá, e passa. Portanto, é o tempo o campo dos factos históricos. Se assim é, logo se vê que o conceito que tivermos do tempo influirá naturalmente sôbre a perspectiva que teremos dos factos históricos. À proporção que se tiver uma visão em profundidade do tempo, teremos uma visão em profundidade da História. Como os egípcios tinham uma visão em profundidade do tempo, tinham, também, uma visão em profundidade da História, o que não se dava com os gregos, que, por não terem uma visão em profundidade do tempo, mas apenas superficial, tiveram também uma visão superficial da História, confundindo o passado com os seus mitos, perdendo até a segurança cronológica dos acontecimentos pretéritos. Enquanto os egípcios nos oferecem, com uma exactidão pasmosa, as datas de suas dinastias e os períodos certos dos reinados de seus diversos faraós, os gregos nos deixaram tamanhas dúvidas sôbre os fastos da sua história, que, para reconstruí-la, foram exigidos esforços sôbre-humanos dos estudiosos. Não sabemos se a figura de um Licurgo foi real ou apenas mítica, mas sabemos das realidades dos mais simples personagens dos primórdios das dinastias egípcias.

Como a perspectiva e a visão do tempo varia de cultura para cultura, varia também sua perspectiva da Histó-

ria. Para os gregos, a História é apenas dos homens. Mas, na cultura fáustica, com Bacon, já verificamos que a História é concebida, não apenas como do campo antropológico, mas também dos animais e das coisas, de todos os sêres que se dão no tempo e no espaço. Dessa forma, temos uma visão *histórica* do mundo. Mas, no estado actual dos nossos conhecimentos sôbre a História, como o produzir-se do acontecer cósmico e dos fastos importantes da vida humana, podemos apontar a essência da História? Dizem alguns que a essência da História está em sua irrepetibilidade. O histórico não se repete, porque a perspectiva histórica é conseqüência da posição que tomamos, de cujo ângulo visualizamos apenas o aspecto irrepetível dos factos. Cada facto, que se dá, é novo e único em si mesmo. Mas, cada facto também repete algo dos factos passados, porque, do contrário, todo o existir seria de uma diferença absoluta, e não nos permitiria o conhecimento. Conhecemos porque há aspectos que se repetem, e é sôbre o repetível que construímos a ciência, construímos um saber. Mas o facto histórico, como tempo, é irrepetível, porque o minuto que passa, não retorna; é sucedido, é substituído. Sabemos que Napoleão Bonaparte não será repetido, não retorna; mas sabemos, no entanto, que as condições que geram um Bonaparte, o bonapartismo, sob certos aspectos, se repetem.

Não podemos reverter o tempo, não podemos tornar presente o passado, no entanto podemos reverter o espaço, pois medimos da direita para a esquerda, como da esquerda para a direita. Se dizemos que algo tem tantos metros de comprido, tanto pode ser considerado da direita como da esquerda, mas o tempo não! O tempo é irreversível. Ora os factos históricos são irreversíveis, e essa irreversibilidade é dada pelo tempo, porque aquêles se dão nêle. Em tôda natureza, já vimos, dá-se a irreversibilidade. Todos os factos são irreversíveis. Mas, então, como seria possível a ciência, como seria possível o conhecer, se não se dá a reversibilidade? Como poderíamos comparar um facto com outro, para descortinarmos o nexo que os liga? Podemos, em vista de o espírito humano ter essa capacidade de reverter os factos do passado, através das imagens que dêles guardamos.

Não revertemos os factos, mas apenas as imagens. Essas já não são vivas, dinâmicas como factos, mas estati-

zadas, paradas por nós. Mas, em que consistem essas imagens? Ora, elas não são os factos, mas apenas cópias daqueles. Não são êles que retornam, mas sim certos aspectos, notas, que os reproduzem. Não são, portanto, vivas, dinâmicas com aquêles, mas apenas notas, inteleccionadas pelo nosso espírito, pela nossa inteligência, que é a função que escolhe entre (de *inter*, em latim *entre*, e o radical *lec*, que significa escolher). A inteligência é a função de escolher entre, de seleccionar entre muitos aspectos captáveis os que o espírito pode captar e, com êles, recordar, reverter o passado, não como produzir-se, mas como producto, não vivo e dinâmico, mas estático.

Então, temos aqui os meios para bem distinguir a História da Sociologia. A Sociologia actualiza as notas que se repetem dos factos, enquanto a História, apenas actualiza as irrepetíveis. Quando dizemos que a História se repete, actualizamos apenas as notas que retornam, não o facto em sua unicidade; olhamos mais o lado sociológico que pròpriamente o histórico. Mas direis: Não se dão os factos históricos apenas no tempo; dão-se também em um local, no espaço, portanto. Sim, realmente se dão também no espaço, mas como algo que sucedeu no tempo. O que resta da História, no espaço, é o producto e não o produzir-se. A História é o produzir-se, porque é dinâmica, é tempo. O que produziu, o que ficou, monumentos, arte realizada, obras em geral, são o producto, os quais nos permitem, através dêles, captar algo daquele produzir-se. Não é, porém, o produzir-se. Assim a História é irreversível como produzir-se, mas reversível como producto, ou, para usarmos da nossa linguagem, é reversível como extensidade, mas irreversível como intensidade. Como intensidade, temos genuìnamente a História, que é sempre viva; como extensidade, temos o que traz marca histórica, o que pertence ao estudo da História, à historiografia, à descrição dos factos.

Então podemos dizer que a característica fundamental da História é o irrepetível, que é a sua essência. A memória não é uma repetição, mas o debruçar do espírito sôbre o passado; não é tornar outra vez um produzir-se da História, mas apenas apontar o seu producto. Assim, o facto histórico, como histórico, é tempo, é irreversível. Se actualizarmos uma dessas maneiras de ver a História, ou ambas,

podemos formar o seguinte esquema, à semelhança de Spengler:

MORFOLOGIA DA HISTÓRIA	extensidade (objectivação do producto)	Mecânica Causalidade Especialização Sistemática	como sistemática (experiência científica)
	intensidade (objectivação do produzir-se)	Orgânico Direção, vector-destino Temporalização	como fisionômica (experiência com vida).

Quem vê a História apenas extensivamente, como objectivação do producto, tende a ver mecânicamente os factos históricos, a actualizar uma causalidade rígida, a sistematizar o acontecido. Quem a vê apenas como um produzir-se, aponta-lhe a direção, como se fôsse uma vida, como se fôsse uma estructura biológica, actualizando apenas o lado temporal. O estudo da História, para ser um estudo proveitoso, e de frutos benéficos, não pode afastar-se de uma concepção que englobe ambos aspectos, que permita a formação de uma visão concreta, conexionando os aspectos meramente históricos, como irrepetíveis, com as realizações, as obras feitas, as quais servem para indicar um novo caminho capaz de permitir o vislumbrar dos aspectos sociológicos, para uma visão filosófica e histórica da cultura humana em geral, e da História em particular.

Assim, considerar a morfologia da História pelos dois lados, que se antagonizam, e ver a História em sua unidade, é ter dela uma visão viva, *orgânica*, e ao mesmo tempo sistemática; é não deixar-se arrastar por valorizações apenas unilaterais, actualizando o lado extensista ou o intensista, o que nos levaria a uma compreensão meramente abstracta, e não uma posição concreta, capaz daí, de poder captar, da História, os nexos que permitem concluir muito em benefício do homem. Entretanto, não se pense que aconselhamos uma posição intermédia. Tal não seria aproveitável, como raramente é aproveitável todo o meio têrmo teórico. É preciso distinguir os extremos, para pô-los um em face do outro e tornarem-se, assim, productivos de algo superior, pela constatação das diferenças, ou pela superação dos extremos, por uma concepção superior analogante. Vamos a exemplos que esclarecem melhor:

Se estudássemos os gregos, apenas por uma catalogação de suas obras, apenas por uma sistematização cronológica das suas diversas épocas, registrando factos, pondo-os em ordem, descobrindo-lhes a verdadeira posição cronológica, observando as obras realizadas, medindo-lhes os templos, observando as notas características dos seus estilos, procurando ver até onde irradiou a sua influência; se assim procedêssemos, estaríamos apenas actualizando o producto, e *sabendo muito* sôbre os gregos. Mas deixaríamos de saber outro lado importante, deixaríamos de compreender, bem nìtidamente, a alma grega. Ora, a alma grega não é algo estático, mas algo que se deu dinâmicamente. Algo que criou; algo que permitiu que se produzisse tudo isso que está catalogado nos manuais. Por isso sem penetrarmos nela, não poderemos compreender o seu produzir-se. Naturalmente que não poderemos ser gregos, sentir o mundo como êles sentiam em todos os seus aspectos, mas podemos, muito e muito, penetrar nessa alma, vivê-la, ter uma vivência dela, e, então, sentir e compreender, de uma forma viva, o que êles produziram. Assim necessitamos, ao estudar a História, compreendê-la como um producto e um produzir-se, para que possamos ter dela êsse saber intelectual, de que já falamos, ao lado de um saber *páthico*, afectivo, essa *frônesis*, de que nos temos referido.

Assim sendo, a construcção de uma ciência da História só pode ser feita com o auxílio da Sociologia, isto é, pela interpenetração dos âmbitos de estudo, tornando ambos campos ciência da História, que poderíamos chamar Socio-historiologia ou Histo-sociologia. É natural que, quanto às leis, diremos apenas que há constantes sociológicas, invariantes sociológicos, que penetram no terreno da História. Quanto à finalidade, podemos dizer que muitos aceitam uma teleologia na História; isto é, que os factos históricos obedecem a uma finalidade, tendem a uma meta.

(Aula proferida por Mário Ferreira dos Santos em 14/8/50, e taquigrafada pela srta. Sônia Prestes).

A HISTÓRIA E A FILOSOFIA DA HISTÓRIA

Estamos atravessando uma época *sem crença* e *sem fé*. Nunca o homem extroverteu-se tanto, voltou-se tanto para as coisas. Vemos uma filosofia agonizar por entre o malabarismo de formas decadentes, como o malabarismo das discussões sôbre Estética. Sentimos que não há mais um querer que impulsione os homens a transcenderem o campo de suas actividades. O pessimismo aflora em todos os lábios, porque já encheu de fel todos os corações.

Temos um ideal para o amanhã? Não vivemos, na realidade fáctica, prêsa de uma completa incompreensão dos meios e dos fins?

Não valorizamos uns para desapreciar outros, não afirmamos sempre para negar? Não nos voltamos tanto para as coisas a ponto de esquecermos o homem? É o homem uma coisa entre coisas, ou uma pessoa entre coisas ou uma pessoa entre pessoas? Vale mais o *ter* ou o *ser*?

Discutem-se os fins e os meios. "Os fins justificam os meios", afirmam uns; "os fins são justificados pelos meios", afirmam outros. "Queremos um mundo melhor", afirmam quase todos. Que revela tudo isso senão a consciência de uma insatisfação geral?

Quando vemos os homens baralharem números astronômicos e se esquecerem do que têm de mais alto, vêm-nos logo uma réplica: o homem perdeu em dignidade.

Essa é a dolorosa afirmação contestada por muitos. Cada um de nós perdeu muito em dignidade. Que valemos ante as coisas, ante o acúmulo imenso delas, ante a técnica que nos apequena, ante as ciclópicas cidades que nos reduzem a vermes que sòmente se arrastam?

No entanto é resultante da obra humana: é soma do sangue, da inteligência, das lágrimas e do suor do homem. Todo o realizado foi um dia sonhado. O que é, não é apenas uma decepção do que se acalentou, porque há espírito. E êsse espírito palpita em tudo quanto o homem criou, modelou e configurou. É êle que não lhe permite a vitória de um pessimismo total, e dá-lhe um resquício de fé em si mesmo. Se é bruxoleante e crepuscular esta fé, muitos se esforçam em aumentar-lhe o esplendor como um fanal a iluminar os corações e a projectar uma luz firme sôbre o futuro da humanidade.

Discutiram sempre sôbre os meios e os fins, mas esquecem do mais importante: o princípio. Não pode haver meios nem fins sem o princípio.

O que tem um bom princípio, exigirá bons meios e atingirá bons fins. Se condescendermos com o nocivo no princípio, como evitaremos a degenerescência dos meios e o desvirtuamento dos fins?

Mas o homem de hoje — e essa é a dolorosa realidade — não percebe o princípio nem os fins, mas apenas se preocupa pelos meios.

E é por isso que êsse homem não tem crença nem fé. Como se prende aos meios, vê apenas o imediato.

E o imediato são as coisas, enquanto o fim seria a elevação do homem. Por isso, nossa era está tôda vertida, tôda debruçada para as coisas, e apenas balbucia um fim, que nada mais é que a efectivação dos meios e do imediato. E o imediato é o utilitário, o apenas utilitário, o agradável, o conveniente, o próximo, o que está às mãos. São tantas as carências, tais as ausências que gritam dentro de todos, que julgamos poder encher apenas com coisas os grandes e abissais vazios que sentimos dentro de nós.

As coisas são meios, não fins. Elas servem para, *por meio delas*, enchermos uma parte dêsse vazio. Mas se pensarmos que com elas nos completaremos, trágica será a conseqüência dêsse nosso engano.

O homem só se completará por si mesmo, pela sua realização, fazendo de si, quer individual, quer colectivamente, *um fim*.

Um fim e não um meio. Não nos causa mágoas profundas vermos essa crescente utilização do homem?

Não nos comove o espectáculo dos homens-máquinas, dos homens-instrumentos, dos homens-pedestal, dos homens-escala, dos homens-pedras sôbre os quais são construídas as obras de uma civilização?

Não vemos hoje o espetáculo dos campos de concentração, do trabalho forçado, da exploração de milhões transformados apenas em utensílios? Elevam-se vozes que protestam, que exigem que seja o homem tratado como homem, que compreendamos que não é um meio, mas um fim.

Mas, que poderemos realmente fazer em benefício da dignidade humana se nos prendermos apenas ao estudo dos meios e dos fins?

Não é mais importante pensarmos no *princípio*, no que devemos prèviamente fazer para construir o homem, aproveitando as coisas?

Pois bem, êsse princípio é tudo e sempre foi tudo. Não foram os imediatistas e utilitários que criaram o que há de maior para a humanidade. Os momentos mais elevados que o homem atingiu não foram aquêles em que apenas se pensou no útil e na utilização. Não foi aquêle em que se viu apenas o benefício, o lucro, a vantagem que surge desde logo. A mão daquele romano, que ante o rei etrusco, queimou-se na pira para afirmar sua fidelidade aos companheiros, não era a mão de um mercador, como não era a mão de um mercador de Pasteur quando buscou em seus laboratórios um bem real para o homem.

Pensar no *princípio* — pois sem êle nada podemos construir de grande — é entregar-se com afã ao estudo do próprio homem.

É procurar responder as grandes e eternas perguntas e não temê-las, nem delas fugir. Para realizar o homem, devemos antes realizar cada um de nós, cultivar em nós o campo, e plantar a semente da superação humana.

E é agora, nesta sala, ao perceber todos aqui reunidos, sequiosos de empreender comigo uma longa viagem pelo campo da cultura — o campo das realizações humanas — e comigo empreender a colocação dos grandes problemas e

envidar todos os esforços para resolvê-los, enfrentar as grandes perguntas e não temer opor-lhes respostas, que me congratulo por êste momento para mim tão feliz.

Nem tudo está perdido quando há quem, abandonando os prazeres fáceis, reúne-se numa sala para ouvir falar de cultura, para saber que fêz o homem e o que poderá fazer, mas também para saber quem é êle, de onde veio, onde está e para onde vai.

Não é um acto utilitário, mas um acto gratuito, desinteressado dos meros interêsses utilitários. É um querer fundar bem sòlidamente êsse princípio e dêle partir através dos meios para alcançar os fins. E como êsse princípio traz em si a chama da gratuidade, do desinterêsse, não tememos os meios nem os fins, porque nobres hão de ser os meios e elevados os fins.

Mas falemos agora do que representa o contrário de tudo isto. O acto meramente utilitário, mas levado ao grau mais tremendamente ínfimo. Relatemos um facto que aconteceu em nossos dias.

Durante a segunda guerra mundial, houve um instante em que tôdas as atenções estiveram ansiosamente voltadas para a abertura da segunda frente. Quando seria o dia V, o dia da vitória? Onde seria aberta a segunda frente? Onde começariam a invadir a fortaleza do hitlerismo as tropas das Nações Unidas? Tão grande era a ansiedade que homens de negócios — *hábeis* homens de negócios — logo se preocuparam em aproveitar para seu benefício êsse instante. Naquele dia V todos estariam atentos aos rádios para ouvir as irradiações dos primeiros desembarques, em que muitos jovens — esperanças acalentadas dos pais e amigos — tombariam nas areias da costa européia. À irradiação daquelas notícias estariam a postos todos os ouvidos do mundo. E por que não aproveitá-la para propaganda dos productos? E os homens de negócio — friamente, cautelosamente, hàbilmente — contrataram com as estações de rádio a exclusividade daquela hora para propaganda de suas mercadorias.

Êsse facto talvez tenha passado despercebido para muitos, não, porém, para todos. Aquêle facto era um sinal, uma indicação clara da utilização de um momento de angústia de tôdas as mães e de todos os pais daqueles que haviam seguido para os campos de batalha.

Mas êsse facto não é o único. Repetiu-se nos dias que correm. Quando os americanos seguiram para a Coréia para resistir às tropas nortistas, havia uma interrogação em todos: quem seria o primeiro americano a tombar em batalha? Quantos corações temerosos, trementes de pavor, ante a possibilidade de que seu filho fôsse o primeiro? Pois bem, que fizeram os homens de negócio? Logo viram que maravilhosa fonte de publicidade seria as das primeiras notícias sôbre o primeiro americano morto na guerra da Ásia. E jornalistas, radialistas, cinegrafistas, fotógrafos estavam a postos para acorrer à cidade da família do primeiro morto. Aviões estavam aprestados, e as estações de rádio prontas para o momento culminante. Os correspondentes de guerra no fronte estavam ansiosos e expectantes. E eis que um dia, na hora meridiana, em que os homens reúnem-se à volta de uma mesa para a sua refeição principal, as ondas hertzianas levaram para o ar a notícia de que um jovem, um daqueles ingênuos e simples jovens americanos, havia tombado para sempre.

Seus pais, gente humilde, moradora de uma pequena cidade perdida no interior americano, não tinham rádio. Não foram os primeiros a saber da notícia. Estavam à mesa de refeições, quando vizinhos acorreram à porta, para um dêles, logo no umbral, exclamar: "Johnny morreu!"

Johnny... um nome que se repete incessantemente nos Estados Unidos, um nome que pronunciam tantas mães. Era Johnny, que havia morrido. A mãe desmaiou, enquanto o pai perdia o olhar na distância, como se ainda recordasse cenas que vivera ao lado de seu Johnny, dos sonhos que construíra sôbre o futuro do filho.

Algumas horas depois, um exército de fotógrafos, cinegrafistas, radialistas, invadiram a residência pobre daquela família; e vasculharam tudo, e fizeram as mais indiscretas perguntas. Precisavam saber tudo sôbre Johnny. Queriam que os milhões de ouvintes soubessem tudo sôbre o jovem que caíra no campo de batalha. E os pais do primeiro tombado, transidos de dor, foram fotografados de todos os modos, numa violentação do que sempre o homem respeitou e até os animais: a morte.

Outros "Johnnies" caíram e tornarão a cair. Mas êsses já são números. Apenas serão comunicados aos ouvintes e leitores dentro do abstraccionismo dos números, e nada mais.

Faço um silêncio, porque aqui cabe um grande e profundo silêncio, para que possais ouvir a vós mesmos. Não quero, nem de leve, magoar o vosso silêncio.

.....

É retesando nossos músculos, galvanizando nossos nervos que podemos prosseguir. E é animados com um amor mais alto, um amor ao homem, que vos convido para comigo penetrarmos no terreno da História, examinar as obras humanas, perscrutar aquêle pobre homem primitivo por entre os perigos da floresta, atravessar os períodos de sangue e de sonhos por que passou a humanidade até os dias de hoje, tão cheios de angústias.

* * *

Até Leopoldo von Ranke, a História foi pròpriamente descritiva. Apenas um relato mais ou menos obediente à cronologia dos factos principais. Mas, com Ranke, já se buscam analogias. Os factos da História não são apenas uma sucessão de acontecimentos que se superpõem uns aos outros. Há entre êles certas semelhanças que nos permitem investigar se têm um nexo. Cabe-nos apenas isso, ou podemos interpretar êsses factos como sinais de algo que se esconde atrás dêles e que podemos revelar? Surgiu, então, várias vêzes o desejo de interpretar a História.

Veremos a tentativa de Santo Agostinho, a interpretação que se processou durante a Revolução Francesa, as tentativas de Hegel, a sucessão de tôdas as correntes historicistas até os nossos dias mais próximos.

E por que nos interessa tanto a História? É apenas por ser ela o relato da vida dos que nos antecederam? Não. É que desejamos saber alguma coisa sôbre o amanhã. Não nos contentamos se não nos sentirmos mais fortes, usando instrumentos hábeis que nos permitam investigar o futuro. Queremos prognosticar, adivinhar as possibilidades do amanhã. É um natural desejo humano, filho da curiosidade e da esperança.

Que pretendemos então fazer neste curso? Pretendemos fazer um estudo dinâmico, e por isso orgânico e dialéctico da História. Não apenas da História, mas do que o homem, como histórico, realizou. É natural que queiram saber o que é, em suma, *História*.

Mas se esperardes pela resposta, nada perdereis, porque lá chegaremos depois de palmilhar outros setores que nos darão instrumentos necessários e imprescindíveis para invadir tão grande e tão extraordinário terreno. Então, deixai-me dizer que iremos estudar a História, interpretá-la, aproveitar o que nos ensina a Filosofia para examiná-la, traduzir as significações, penetrar destemerosamente pelo mundo dos símbolos e dos mitos, das lendas e das fábulas, procurar a parte empírica das formas e das maneiras de ser das culturas, mas também o nexo que as liga, o movimento, a direção, o sentido que elas tomam.

Nosso estudo consistirá portanto, em um pouco de Sociologia, de Economia, de Filosofia, de Psicologia, em suma, de todo saber do homem.

Procuraremos examinar as estructuras sociais, qual a coerência que as mantém ou por que elas se modificam, envelhecem, desaparecem, bem como a coexistência dessas estructuras. Para isso tudo, é necessário que estudemos alguns conceitos que iremos empregar, muitas e constantes vêzes, em nosso estudo, e que são imprescindíveis para têrmos uma perspectiva mais segura dos factos.

Várias vêzes me ouvireis empregar êstes têrmos: *intensivo* e *extensivo*, *intensidade* e *extensidade*. Não poderei dizer-vos tudo quanto desejaria, porque êsses dois têrmos pertencem à Filosofia, mas o que vos disser será suficiente para o vosso estudo.

Imaginai um arco *tenso*, prestes a deflagrar sua fôrça de expansão, em potência ainda. Se o soltardes, essa expansão se manifesta, o arco *estende-se*, isto é, tende-se para fora (*ex*, em latim).

Pois bem, tudo que toma uma direção, uma dimensão, *estende-se*.

E êsse aspecto de qualquer facto que se estende, é o lado extensista do mesmo. As direções que toma um corpo no espaço mostram o lado extensista do corpo. Mas, assim como todos os corpos não são apenas extensões, e apresentam qualidades, como côres, flexibilidade, dureza, pêso, podemos dizer que êles são também intensistas.

In-tensa (*in*, para dentro) é tôda a direção inversa à de expansão. É tomada para dentro, para si mesma. O verde, por exemplo, é verde em si mesmo, não na extensão. Ninguém dirá dois metros de verde, mas apenas verde. Assim como podemos medir com uma das suas partes o extenso, não podemos medir o intenso, que apresenta apenas graus, isto é, *mais ou menos* (mais ou menos verde).

Tomemos esta fôlha de papel que temos nas mãos. Digamos que ela tem 30 cm de altura por 20 de largo. Nesse caso, terá 600 cm quadrados. Podemos tomar apenas um centímetro, e diremos que é a seiscentésima parte da área dessa fôlha. Podemos dizer que o resto é 599 vêzes maior, ou que o centímetro quadrado é apenas 1 sôbre 600. Mas se considerarmos o branco do papel, reconhecemos que o branco de um centímetro é igual ao branco de todo o papel. Então poderíamos dizer que, extensivamente (quantitativamente), o centímetro quadrado é muito menor que o papel, mas intensistamente (qualitativamente) é igual.

Por outro lado, posso transformar êsse centímetro quadrado em medida do papel, posso usá-lo como *unidade* de medida. Reconheço que êle é uma parte do papel (quantitativamente considerado), mas com êle posso medir o papel e dizer que êle contém — sempre quantitativamente — 600 daqueles centímetros quadrados.

No entanto, já o mesmo não se dá com o branco. Não tenho uma unidade para medir o branco, e dizer que branco é composto de tantas unidades de tal coisa, que sejam partes do branco.

E para encerrar essa explicação basta que pensemos no seguinte:

Estamos agora com uma temperatura de 20 graus. Essa temperatura é *intensista*, e por quê? Pela simples razão que não posso considerá-la senão como um todo em si, e não posso admitir que, na temperatura de 20 graus, haja

uma soma de 20 temperaturas de 1 grau (que seria frio) nem 10 de 2 graus, e assim sucessivamente.

Não concebo os vinte graus como soma dos outros graus, porque qualquer um dêles representa um estado intensista, e não extensista. No entanto, se digo: tenho aqui 10 metros de fazenda, incluo nos dez metros, tanto o primeiro, como o segundo e o terceiro metro de fazenda, pois os dez metros incluem todos os seus componentes. Observem agora a semelhança que há entre a extensidade e o espaço, e a intensidade e o tempo.

O *espaço* concebemo-lo como extensista, e podemos medi-lo; concebemo-lo como algo que é dado. Não concebemos o espaço como algo que está sendo feito. Assim, não concebemos que há tantos metros de espaço e que ajuntamos mais um, e daqui há pouco produz-se mais outro.

Não; concebemos o espaço como algo já *produzido*, algo que está aí. No entanto o tempo, sentimos como algo que *sucede*. Um momento vem e substitui outro. O momento que passou não está aqui com o momento que passa. Êle foi *substituído* pelo novo momento e êste por outro. O espaço, aceitamo-lo sempre coexistente consigo mesmo, está dado; mas o tempo, como o que sobrevém, o que sucede, o que transcorre.

Se compreenderdes bem o que expus até aqui, muitos elementos tereis para compreender os exames que faremos. Mas também posso dizer-vos que êsses conceitos ainda se tornarão mais claros, à proporção que vos mostre exemplos concretos.

* * *

Se prestardes bem atenção, é fácil ver que as coisas não são apenas o que elas nos mostram agora. Elas *são* também o que virão-a-ser. Temos aqui, exemplifiquemos, uma semente de laranjeira. Ela não é apenas esta semente, mas também a possibilidade de tornar-se uma laranjeira. Êste fósforo, com que vou acender o meu charuto, não é apenas um fósforo como o vemos, mas a possibilidade de, ao sofrer um atrito, inflamar-se, produzir uma combustão e acender, assim, o meu charuto. As coisas não são apenas o que elas são agora, actualmente, mas o que podem vir a ser.

Uma queda dágua, digamos a cachoeira do Iguaçu, não é apenas o tombar majestoso e imenso de massas dágua. É também aquela fôrça que produz. Mas essa fôrça perde-se cada instante e não é aproveitada. No entanto essa fôrça tem a *possibilidade*, de, aproveitada, movimentar máquinas, construir cidades, realizar grandes obras.

Dizemos, então, que Iguaçu tem, em *potência*, muitos cavalos de fôrça. Para que nos serve isso? Serve-nos para compreendermos muito da História e também da realização das possibilidades humanas e das possibilidades de um povo e de uma era.

Temos assim dois têrmos que muito usaremos: *Potência* e *acto*.

O acto revela-nos gnosiològicamente (de *gnosis*, conhecimento), isto é, permite-nos saber que há possibilidade de vir-a-ser ou isto ou aquilo. Para dizer êsse vir-a-ser temos uma palavra *devir*.

Se verificarmos ainda mais, não nos será difícil concluir que tudo o que compõe o nosso mundo está em *devir*, num constante vir-a-ser. Temos assim, o que está em acto, isto é, em plena realização, e o que está em potência, o que pode realizar-se. A passagem da potência para o acto é o *devir*. Assim tudo o que é, é, porque podia ser; isto é, tinha uma possibilidade de ser.

Mas, poderíeis dizer: há muitas coisas que não estão em devir. Sim, há o que *não varia* também. Por exemplo, todos vós sentis que o espaço não varia, que o espaço não é ora mais espaço, ora menos espaço, porque o sentis como algo homogêneo e já feito, acabado, produzido.

Em *tôdas* as coisas que se transformam, há algo que não é *diferente* das outras, que *repete* o que já se deu. E o que repete tem um carácter de *invariante*. Se assim não fôsse, como construiríamos a ciência, o saber humano teórico, o saber culto? Realmente, há um *variante* e um *invariante*, há o que muda e o que não muda. E se examinarmos o que conhecemos, logo vemos que há variações, como há aspectos que se repetem, que marcam, que oferecem uma indicação do invariante. Pois êsses dois conceitos muito nos servirão para compreender a História e as realizações humanas. E com o decorrer do nosso estudo, em breve vereis quão úteis

nos serão êsses dois conceitos. Não são êsses os únicos instrumentos que necessitamos para penetrar no nosso estudo. Precisamos ainda de outros. Em face de uma obra humana, digamos um quadro que ora estejamos admirando, logo poderíamos dizer algumas frases como esta: Aqui está um quadro. Ou: Que belo, maravilhoso quadro! Como também: essa obra revela a subjetividade do seu autor!

Na primeira frase, fizemos um *juízo de existência* (Aqui está um quadro). Apenas afirmamos um facto, a existência de um facto *aqui*. Também se disséssemos: Êsse objecto é um quadro, também estaríamos formulando um juízo de existência. Estávamos atribuindo ao objecto um predicado: o ser quadro. Mas quando dizemos que é um belo e maravilhoso quadro, já estamos *apreciando*, dando-lhe um *valor*. Temos, então, um *juízo de valor*. Tôda a vez que apreciamos alguma coisa, positiva ou opositivamente, podemos formar um juízo de valor.

Tudo isso é importante, porque num juízo de valor revelamos uma apreciação, uma maneira de ver e de sentir as coisas, e a História nos revela, quanto às realizações humanas, que os homens foram sempre movidos por juízos de valor, mais do que muitos pensam.

E nesses juízos de valor se revelam as afectividades humanas, o *pathos*, palavra grega, que significa sofrer, sentir, mas que, para nós, toma o sentido claro de *afectividade*.

Os homens se *interessaram*, no decurso de sua vida, por isso ou por aquilo. E êsse interêsse revelou o *pathico*, o afectivo dos homens. Por que uma cultura dá mais valor a isto ou aquilo? Por que uma era se desinteressa por um tema, enquanto outra o considera como principal? Êsses aspectos *páthicos* são importantes e merecem ser analisados, porque, por meio dêles, muitas coisas obscuras tornam-se depois luminosamente fáceis e compreensíveis. Sim, por essa afectividade se revela o subjectivo. Assim, quando dissemos que o artista havia revelado muito da sua subjectividade, no quadro de que acima nos referimos, reconhecemos que muito da sua afectividade e também da sua psicologia, do que lhe é subjectivo, extravasou em sinais, no quadro, que no-los indica.

Então, não devemos esquecer êsses elementos: *juízos de valor, juízos de existência,* afectividade, *pathos,* subjectividade e, conseqüentemente, objectividade, porque, quando deixamos de considerar o subjectivo, olhamos apenas ao que é objectivo. Assim poderíamos continuar observando aquêle quadro e nos interessando apenas com *juízos de existência.* Nesse caso, estaríamos apenas nos interessando pelo objectivo do quadro, pela sua objectividade. Mas, eis que nos ressalta logo algo importante; é que nesse *interêsse* revelamos uma afectividade, um carácter *pathico,* porque, pelo que o homem se interessa, revela êle o que realmente é como subjectividade.

Também êsses conceitos, — instrumentos agora para nós — serão melhor compreendidos quando penetremos nos campos do nosso estudo, no decorrer dos pontos sucessivos. Há, portanto, um nexo em tudo quanto o homem faz. Êle não faz isso ou aquilo ao acaso, mas motivado por um interêsse. Descobrir o nexo dêsse interêsse em relação com os factos, que escapam à vontade humana, é o que nos permitirá a dialéctica que empregaremos. E desde já fazemos questão de frisar: é uma dialéctica nossa, que nada tem que ver com a dialéctica marxista, como poderiam alguns pensar. E o dizemos logo, porque a dialéctica marxista apenas vê alguns aspectos dos factos, e deixa de lado outros que ela não considera. Isto é, ela *actualiza* (considera como actual, como realizando-se agora) alguns aspectos e *virtualiza* outros (isto é, inibe-os, despreza-os), como se não existissem.

Eis aí mais dois têrmos que usaremos e que já vêdes que têm sentido claro. Quando alguém apenas considera um aspecto, *actualiza-o,* e *virtualiza os outros.* E são importantes êsses dois conceitos, porque veremos que todos gostam de usar e de abusar das virtualizações e das atualizações. E procurar ver as actualizações, e logo denunciar as virtualizações, será a nossa maior preocupação no estudo que vamos empreender.

Mas um número imenso de perguntas devem estar agitando a todos vós. Entre elas, o que é Cultura?

O que é História? Que é Filosofia da Cultura? Que é o homem? Um animal, um anjo decaído, um ser diferente na natureza?

Se é diferente dos animais, em que se diferencia e por que se diferencia? De onde veio, para onde vai?

E tôdas essas perguntas são importantes e merecem respostas.

E estudaremos as respostas que foram dadas, como também as realizações do homem no mundo da cultura.

E será pelo estudo da natureza, que poderemos obter respostas sôbre as magnas perguntas: Quem somos? Onde estamos? De onde vimos? Para onde vamos?

(Aula taquigrafada pela Srta. Sônia Prestes e pronunciada em 17/8/50).

FILOSOFIA DA CULTURA

Vamos continuar hoje a examinar outros instrumentos que nos são necessários para empreender a investigação que desejamos realizar. Todos nós empregamos constantemente o têrmo intuição, e não seria justo que não delimitássemos o seu significado.

É *intuição* a apreensão psíquica de qualquer natureza que seja, inclusive do próprio sujeito, por êste. Assim é uma intuição (de *intus, ire,* ir dentro) a imagem que têm meus olhos dos que estão aqui presentes, de todos os objectos aqui presentes. Então poderíamos, simplificadamente, estabelecer um esquema:

Intuição sensível — aquela que nos é dada pelos sentidos. Ex.: a visão que tenho desta cadeira como simples objecto. Pode tê-la também um animal. Mas quando dizemos que êste objecto, do qual temos uma visão (uma intuição, portanto), é uma *cadeira*, já praticamos uma acção mais completa. Já comparamos a intuição do objecto com o que consideramos cadeira (temos aqui um *conceito*: o conceito de cadeira), e podemos dizer que êsse objecto é uma cadeira, porque tem as notas essenciais do conceito de *cadeira*. Aqui já procedemos mais complexamente. Já comparamos um objecto com uma idéia, já procedemos *racionalmente*, já não procedemos imediatamente (isto é, sem meios, de *im*, prefixo negativo, e *medium*, meio) mas mediatamente, por meio de...; no nosso caso, um conceito, com o qual comparamos esta cadeira).

Vemos que nosso espírito funciona ao captar o que se dá, mediata e imediatamente. Imediatamente, e temos a intuição; mediatamente, e temos uma operação racional. Mas a intuição sensível, que é mediata, realiza-se por intermédio dos sentidos. Realmente, quando vemos alguma coi-

sa, somos auxiliados pelos olhos. Mas, na realidade, não são os olhos que vêem. Êles apenas servem de veículos de transmissão dos estímulos exteriores, mas quem vê é o nosso cérebro, ou melhor, a nossa mente, alma para outros, o que nos é indiferente. Quando comparamos êste objecto com o conceito de cadeira, para vermos se êle realmente pode ser chamado com tal têrmo, que é o têrmo verbal com que assinalamos o conceito, já realizamos uma operação meramente mental, porque, aí, comparamos a imagem obtida pela intuição sensível com o conceito do qual temos memória, que conservamos, que guardamos conosco. Essa operação é uma comparação (de *par*, isto é, emparelhar, pôr um ao lado do outro) de uma imagem com uma *idéia*.

A *intuição sensível* é aquêle saber, aquêle tomar conta imediato, com o mundo dos objectos com o auxílio dos sentidos.

Não temos, porém, uma *intuição sensível* apenas. Nós também observamos que um objecto corpóreo é maior ou menor que o outro, mais próximo ou mais afastado de nós, que tem uma côr mais intensa do que a do outro comparado. Que quer dizer isto? Quer dizer que nós captamos também relações intuitivamente, e essas relações não estão nos objectos, mas consistem no que diz respeito a um objecto em face de outro, quando dados num único acto intuitivo.

Êsses objectos podem ser idéias, colocadas umas em face de outras.

Assim intuímos também *diferenças* e *semelhanças*.

A essa intuição específica (que não deixa de ser sempre intuição) se dá o nome de *intuição intelectual*. E se diz intelectual porque o têrmo intelectual, que é formado do prefixo *inter*, que em latim quer dizer *entre*, e o radical *lec*, que quer dizer escolher, indica uma função da intuição que entre inúmeros aspectos possíveis de serem apreendidos, toma apenas alguns, isto é, *escolhe entre muitos*, alguns. A inteligência humana procede sempre assim, por *intelecção*, por *escolher entre*... Tôda a nossa inteligência funciona entre o semelhante e o diferente, escolhendo entre as diversas notas de um objecto (real, ou ideal, etc.) os aspectos que lhe interessam.

Contudo, quando estamos tristes, *sabemos* que estamos tristes. Não apreendemos êsse estado por intermédio dos

sentidos, sentimo-lo em nós como sendo o estado de nós mesmos quando estamos tristes. Temos, aqui, o que se chama uma *intuição páthica*, de *pathos*, têrmo grego, que significa sofrer, e que nós empregaremos sempre no sentido específico de *afectividade*.

Dentro da intuição páthica, conjugada com as outras ou não, podemos alcançar diversas outras intuições como a estética, (a que nos oferece uma obra de arte ou a emoção que algo belo nos provoca) e a mística (que nos permite integrarmo-nos no que chamamos oculto, fundir-nos mais ou menos no oculto), etc.

Já vimos o que é intuição pròpriamente dita. Mas, quando oferece diferenciações, a intuição se *qualifica*, isto é, toma um carácter determinado, próprio, que lhe é peculiar ao instante, e passa a chamar-se, então, sensível, intelectual, páthica, etc.

Um outro aspecto também importante, o qual faremos para transmiti-lo em têrmos claros, sem no entanto, desvirtuar o seu sentido mais profundo e também mais exacto, é o da coerência que notamos em tôdas as estructuras ou processos estructurais. Tomemos uma maçã. Ela forma um todo, uma unidade, mas essa unidade nos revela uma coerência que liga, que consolida, que dá solidez ao seu todo. Se a tomamos na mão, e da mão a retiramos para pô-la sôbre a mesa, não fica naquela uma parte da maçã, como se fôsse um punhado de areia. Ela vai *tôda* para a mesa. Que dizemos então? Dizemos que a maçã tem uma coerência na sua estructura; que ela forma um todo, uma unidade. Enquanto o monte de areia consideramos apenas um amontoado de pequenas partículas, uma unidade de agregação. Então vamos chamar *tensão* essa coerência dos elementos estructurais. Tôdas as estructuras têm uma *tensão*. Mas essa tensão varia de umas para outras, e varia até nelas mesmas. São tensões mais fortes ou menos fortes. Oferecem elas uma resistência ao exterior. Se tal não se desse, tudo seria uma massa amorfa. O facto de se darem tensões diversas, permite que haja objectos diferentes, separados, formando unidades.

O homem, por exemplo, forma uma tensão, que lhe dá uma unidade.

Locomove-se inteiro para cá e para lá. Quando puxa a perna, leva todo o corpo, e não leva sòmente a parte que lhe aprouver. As tensões são diversas e procedem diferentemente.

Não iremos estudá-las, é natural, porque não pertencem à matéria que ora ministramos, mas iremos, aqui, por enquanto, marcar, indicar, aquêles aspectos que são necessários para auxiliar-nos num estudo claro da cultura humana, isto é, de tôdas as realizações do homem, e que são aquêles bens objectivos, impregnados do espírito do homem que os modelou, dando-lhes formas daquele.

Tôda a tensão tem suas qualidades, porque tôda ela é extensiva e intensiva. Mas essas tensões não se formam apenas nas coisas do mundo real, objectivo, exterior. Formam-se também no mundo das relações humanas. Assim, uma família, num lar, tem a sua tensão própria. Também percebemos, numa roda de amigos, uma certa tensão que pode ser perturbada pela aproximação de uma pessoa que nela penetra. Numa família, ela toma variadas formas. Entre pai e mãe, há uma tensão que é diferente da que se forma entre o pai e os filhos, outra entre êle e os filhos e as filhas separadamente, da mãe com os filhos e com as filhas, dos filhos varões entre si e dêsses com as irmãs, e sucessivamente.

Essas tensões são tão diversas quantas pessoas existirem e o seu número é o das suas combinações possíveis. Há tensões que ultrapassam o âmbito da família. Há tensões de classe, casta, agrupamentos esportivos, culturais, bairros, povos, etc. A cultura tem uma própria. Cada cultura tem peculiaridades, tem caracteres próprios, modos de proceder, de realizar-se, diferentes, como veremos. Ora, cada tensão formada tem uma série de possibilidades de realização. Essas podem ou não actualizar-se.

Assim também cada cultura tem uma soma de possibilidades que podem actualizar-se ou não. E essa soma de possibilidades forma o fundo de sua *alma* e o modo de actualizar-se mostra-nos o seu *espírito*.

As tensões têm suas possibilidades, enquanto são o que elas são. Mas, uma tensão pode também transformar-se em outra ou fundir-se com outra, formando, assim, uma

nova. E esta tem suas qualidades próprias. Assim elementos químicos elementares, os quais têm suas tensões e qualidades próprias, quando combinados com outros, especìficamente diferentes, formam um novo corpo com qualidades específicas, e com possibilidades diferentes dos elementos componentes. Assim, veremos que as culturas, em sua fase primitiva, apresentam a sua, mas a penetração de elementos estranhos, de tensão diferente, combinam-se com ela para permitirem novas possibilidades e até novas tensões.

* * *

Se olharmos para o espaço e para o tempo (temas que terão importância depois, para compreendermos as realizações humanas, porque estas estão impregnadas do espírito dêsses dois conceitos tão profundos do homem), podemos verificar, como vimos, que um é dado como producto, e o outro, o tempo, como um produzir-se.

Façamos agora uma simples observação, mas de marcantes conseqüências. Temos uma fôlha de papel. Se a medirmos, poderemos dizer que tem 20 centímetros de comprimento *ou não*, ela tem *seguramente*, exactamente, 20 cm ou não. Se dissermos que tem *mais ou menos* vinte centímetros, concluímos logo que a nossa afirmação não é *exacta*, mas *apenas aproximativa*. No entanto, o espaço nos permite medir exactamente, e dizemos, então, que tem exactamente 20 cm, ou não. Se tiver um milímetro menos, podemos dizer que *não tem* 20 cm. E se também tiver um centímetro menos, podemos dizer que *não os tem*. Isto nos indica que, quando se trata de espaço, ficamos numa alternativa *ou...ou...*, ou é... ou não é.

Quando se trata da intensidade já o mesmo não se dá. Já não temos essa alternativa, pois podemos dizer que é um objecto mais azul ou menos azul. Aí já se admitem *graus*. E só podemos medir a intensidade quando a reduzimos à extensidade, isto é, a espaço.

Assim a Natureza é mensurável, medível. Pode ser reduzida à alternativa *ou...ou...* Por meios matemáticos, medimos o mensurável da Natureza. Mas, o mundo da Cultura, no qual está a esfera da História (a qual é um produzir-se, porque se dá no tempo), já pouco tem que ver

com a Matemática, no sentido em que é comumente considerada. Aqui a Matemática (como a concebemos em geral, hoje) quase nada tem que ver com a História, e, concomitantemente, com a Cultura.

Vejamos outro aspecto: concebemos o espaço como algo homogêneo, algo que é o mesmo em tôdas as suas partes. Não concebemos que uma parte de espaço seja diferente de outra parte. No entanto, quando se trata do tempo e também das intensidades, concebemos êste como heterogêneo; cada instante é diferente do outro, cada qualidade é diferente de outra. Podemos conceber o tempo como homogêneo, quando dizemos que um minuto é igual a outro minuto como duração. Mas aí despojamos o minuto de todos os aspectos heterogêneos que possui, para considerá-lo apenas como espacializado. Neste caso, espacializamos o tempo, porque todos sentem que um minuto na História é heterogêneo, diferente quanto aos outros minutos.

Se considerarmos tudo dentro da alternativa espacial, veremos apenas as generalidades, o geral, o que se repete. o que é espacial, e, então, procederemos com a Lógica Formal, que apenas vê os aspectos formais (gerais) dos factos. Mas, se considerarmos pelos graus da intensidade, precisamos então de uma dialéctica intensista, que considere os factos em sua heterogeneidade. A *Intuição* apreende as singularidades, conhece o individual, o heterogêneo, enquanto a *Razão* apanha o geral, o que se repete, o universal, o homogêneo.

Assim podemos dizer que a Intuição (e aqui a estamos tomando como uma função peculiar do nosso espírito) conhece o individual, o heterogêneo, e a Razão conhece o homogêneo. Mas a razão pode racionalizar o que nos é dado pela intuição? Pode, mas aí ela reduz o intuitivo ao racional, ela apanha o geral, o que se repete no singular. Assim quando intuímos esta cadeira, intuímos um objecto singular, temos o conhecimento de uma individualidade. Mas quando concluímos que é uma cadeira, que é verde, estamos comparando uma das notas da sua individualidade com os conceitos que temos, e reduzimos, então, a sua individualidade ao conceito geral de *cadeira,* de *verde,* etc.

Em conclusão, o que é extensivo (espacializado) está condicionado à alternativa ou...ou, que é a da Lógica Formal, expressão do seu Princípio de Identidade.

O que é intensivo (qualitativo) está condicionado a uma escala de graus, que nos permite dizer que é *mais ou menos,* que é *algo* que *não é totalmente algo,* que é um *verde* que não é total e exactamente verde, mas um mais ou menos verde, porque tem graus.

* * *

Munidos agora de todos êsses elementos, que com o decorrer do tempo tornar-se-ão mais precisos em seu conteúdo, porque serão consolidados com exemplos concretos, já podemos precisar, embora em linhas gerais, o que é uma *Cultura* e também o que é *Civilização.*

As realizações humanas (e nelas incluímos tudo quanto o homem modelou com o seu espírito, inclusive as coisas do mundo real) podem ser consideradas em seu momento de realização, como um *realizar-se,* e como já o *realizado,* o *produzido.*

Por ora, chamemos *cultura* (aceitando a compreensão de Goethe e a de Spengler) a êsse realizar-se de uma *alma,* e *civilização* como o realizado. No período de cultura plenamente em desenvolvimento, em processo, o realizar-se, o criar, é o modelar as coisas com o espírito. A civilização só a alcançamos no estágio da *civitas,* palavra latina que quer dizer *cidade.* Já pertence à fase das grandes aglomerações humanas, as cidades, em que a criação diminui, em que se actualiza preferentemente o que foi produzido pela cultura. A cidade já é, em si, um producto da cultura.

Na cidade, no início, ainda há criação, depois se equilibra, e posteriormente decai em relação ao producto. Êste acaba por dominar. Então, diz Spengler, que a alma dessa cultura esgotou suas possibilidades criadoras. E quando isso se dá, a civilização vive apenas do criado, do produzido, e das combinações que possa realizar com os bens produzidos. Está, então, em *decadência.*

No futuro, precisaremos com exemplos concretos êsses dois modos de visualizar a História humana, bem como outras maneiras de concebê-la.

Mas a cultura também pode ser considerada como *incipiente* ou como superior, *alta cultura.*

Se considerarmos os valôres, vemos que corresponde a cada valor um valor contrário, um valor oposto. Assim, ao Bem corresponde inversamente o Mal. Ao belo, o horrível; ao benéfico o maléfico; ao divino o profano. Os valôres são polarizados: um positivo e um opositivo (ou como muitos chamam de negativo), contrários.

Se olharmos para o homem em suas fases mais primárias, vemos que êle mantém uma luta constante *contra* o mal, contra tudo quanto se lhe opõe, contra tudo quanto o prejudica. Os valôres opositivos são considerados *o demoníaco* da existência, enquanto os positivos são os divinos. A luta do homem primitivo era contra o demoníaco. Mas, se podia lutar, nem sempre podia *vencer*.

Precisava ceder, contornar o demoníaco. Nessa fase, êsse homem se vê constrangido a adorar o demoníaco, a conjurá-lo a seu favor. Então o homem o adora em forma de deuses cruéis, de fôrças terríveis e devastadoras, que êle teme. Não as pode amar, não as pode desejar, mas apenas temer. Temos, então, a fase do temor e, nessa fase, tôdas as realizações religiosas (que pertencem naturalmente ao campo da cultura), estão impregnadas do terror. Não queremos dizer que não aceitem elas um ser supremo, mas admitem que o homem está envolvido por fôrças do Mal, que precisa conjurar.

O homem, através dessa constante luta contra o demoníaco, alcança o bem.

O bem, então, manifesta-se através das coisas, e o homem *ama o bem*, mas teme *o mal*. Ama e teme. E aqui pode compreender a divindade como capaz de lhe dar o bem e o mal, por isso a ama e a teme. Mas pode considerar também o bem como próprio de uma divindade boa, e o mal de outra divindade má. Como trava uma luta constante pelo bem contra o mal, pode conceber o realizar-se do mundo como uma eterna luta entre o Bem e o Mal, entre um deus que encarne o bem e um que encarne o mal. Mas, na primeira fase, os deuses são tantos quantas as manifestações exteriores do bem e do mal.

Finalmente, só quando o homem construiu o bem suficiente para enfrentar o demoníaco e vencê-lo, concebe um deus do bem, *apenas* do bem, e acaba por atribuir o mal a si, numa atitude humilde mas heróica até certo ponto, como quem implora, quem pede a sua salvação do mal e sua incorporação no bem.

Essa luta contra o demoníaco, própria do mundo obscuro de luta do homem primitivo, ainda a temos dentro de nós. Lutamos, em nós, contra o mal. Essa luta não termina nem em nós, nem na vida social. É ela a geradora de tantas formas na arte, como no campo da Sociologia e da Política. Mas as grandes obras humanas não foram apenas aquelas que surgiram dessa luta, mas, sobretudo, aquelas que não foram movidas pelo interêsse daquela, as obras desinteressadas, gratuitas, aquelas de que já falamos. Foram estas que constituíram o que o homem tem e teve de mais elevado. Quando o homem criou para vencer o mal, criou aos poucos o maior desenvolvimento do seu espírito, criou mais profundidade em sua alma, e do gesto interessado para o gesto desinteressado, o passo foi grande, não, porém, incompreensível. Acostumado a criar na luta, criou também fora da luta. E com essa criação gerou os momentos mais elevados.

* * *

Sempre se notou uma diferença entre o mundo da cultura e o mundo da natureza. Já na cultura grega, com os sofistas, discutiu-se essa diferença, e a superioridade de um sôbre o outro.

Afirmavam os estóicos que o homem, para viver segundo a *razão universal* (o *Logos*), devia viver segundo a natureza. A cultura era considerada pelos gregos como as obras realizadas (a civilização), era por isso puramente artificial, e o homem deixava de ser homem, porque contrariava a natureza. Sempre veremos, na História, essa valorização da natureza sôbre a cultura, e as afirmativas de que o homem só é homem quando se funde com a natureza ou nela vive, e não quando se "artificializa" pela cultura até alcançar a civilização.

Há, assim, dois mundos: o *mundo da natureza ou natural*, e o *mundo da cultura*. A natureza é o nascido, oriundo de si, e entregue ao seu próprio crescimento. Mas, quando na natureza é *incorporado* um valor, ou uma forma,

ei-la que se torna cultural. Os objectos da cultura são aquêles que o espírito transformou, dando-lhes um valor.

O espírito humano que modela, que incorpora valôres, é o *espírito subjectivo*, e o resultado dessa sua actividade, o conjunto das obras humanas, forma o *espírito objectivo*.

No estudo da cultura, quando examinamos a criação e a transformação dos bens culturais, quando analisamos seu estilo e estructura, a espiritualidade objectivada, as relações entre o espírito subjectivo e o objectivo, as alterações dêste último pela acção daquele, e vice-versa, as transformações e as transfigurações observadas na vida social, a configuração dada aos bens, o existir, e o perviver das formas, e o nexo que liga todos êsses aspectos, temos, então, a Filosofia da Cultura, em seu sentido lato.

A cultura é o mundo próprio do homem. O homem vive na natureza e é natureza, mas, pelo espírito, transcende a natureza, cria a cultura. É esta que o humaniza, e a história dessa humanização é a história da cultura. Por isso a Filosofia da Cultura é também a filosofia da existência humana, e não apenas as investigações. Com as criações que realiza, o homem conhece superações, vence o demoníaco em grande parte, salva-se do domínio absoluto do demoníaco. Por isso, pode-se dizer que a cultura é também um meio de salvação.

(Aula proferida em 22/8/50, taquigrafada pela srta. Sônia Prestes)

CLASSIFICAÇÃO DA HISTÓRIA

Mostramos que podemos ver o mundo como um *produzir-se* ou como um *producto;* como um *devir* (vir-a-ser, tornar-se), um realizar-se, ou como *produzido, já realizado*. No primeiro modo, viveremos o mundo como *História* e no segundo, como *Natureza*.

Hoje *somos* genuìnamente *históricos*, porque vemos o mundo como um *produzir-se*, ao contrário do homem greco-romano, que actualizava mais o mundo como um *presente*, punctiforme, sendo-lhe o passado mais ou menos pertencente ao *mito*, com o qual confundiam os factos históricos.

Conhecedores mais do passado do que o foram os homens, de outras épocas, temos uma visão histórica mais desenvolvida. Esta, porém, não é a única razão de sermos genuìnamente *históricos*, mas as outras razões só oportunamente poderemos examiná-las.

Não é de admirar, portanto, que ao procurarem tantos filósofos o que o homem tem de essencial, o que não pode faltar-lhe para ser homem, afirmem que o *humano* é precisamente o *histórico*.

Ser humano é ser histórico, ter consciência também do nosso carácter histórico. E muitos chegam até a aceitar que a consistência do homem está precisamente no tempo, no histórico, na sua historicidade.

Pois bem, se olharmos o mundo como história, e sôbre êle fundarmos uma ciência, (como já a fundamos), um *saber* teórico, podemos considerar o mundo como um *devir*.

Consideremos a ciência que tome o mundo como devir, histórico portanto. Podemos dividi-la em duas esferas de estudo: o *mundo da natureza* e o *mundo da cultura*. O

mundo da natureza, considerado como histórico, nos oferece a *História Natural*, ciência genérica, cujo objecto já está claro ante o que dissemos.

Mas o mundo da natureza pode ser considerado pelo lado *orgânico* e pelo *inorgânico*. Então, se considerarmos o orgânico històricamente, temos a *Bio-historiologia*, que será a ciência que tem como objecto o devir biológico, e a *Fisio-historiologia*, que terá como objecto o devir físico. Ora, essas duas subdivisões se correlacionam, naturalmente, com outras disciplinas. E temos, então, no primeiro caso, a *Antropologia*, que, como ciência do homem em geral, realiza a ligação entre o mundo da natureza e o da cultura. Temos ainda a *Biologia*, a *Zoologia*, a *Fisiologia* e tôdas as ciências afins.

Na *Fisio-historiologia*, temos uma correlação com a Físico-química e as ciências afins, porque aquela estudaria o devir físico històricamente também.

Vamos agora ao mundo da Cultura. Neste, temos a *História Humana*, pròpriamente dita, que poderíamos chamar de *Antropo-historiologia*, a qual estudaria a vida humana apenas como história em seu desenvolver. Poderíamos nela actualizar, para um estudo analítico, sujeito a uma concreção posterior, o que se *repete* e o que *não se repete*, pois, em todo devir, há uma repetição, embora cada facto seja sempre novo, *outro*. Todos os factos encerram semelhanças com os factos anteriores, embora cada um seja um facto novo, e assim como manifesta diferenças, oferece também semelhanças.

Se nos preocupamos com as semelhanças, que formam pròpriamente o terreno da ciência, porque nos permitem descobrir o seu nexo, temos as seguintes: a *Economia*, a *Ecologia*, a *Etnologia*, a *Etnografia* e as ciências afins. Temos ainda a *Economia*, e suas disciplinas afins, e *Sociologia*, que actualiza o repetível, quanto aos grupos sociais històricamente considerados, sem sair dêsse campo, isto é, *imanente* a êle (dentro dêle) e não *transcendente* a êle (dirigindo-se para outros campos).

Se considerarmos o *irrepetível*, isto é, se o actualizarmos, temos a *História* pròpriamente dita. A História pode ser *interpretativa*.

Como interpretativa, temos a Filosofia da História, cujos exemplos mais famosos teremos ocasião de examinar no futuro, e analisar também as diversas tentativas de interpretação.

Temos a *História Correlacionada* ou *Analógica*, a *Historiologia* em geral, que teve como representantes Leopold von Ranke, Jacob Burckhardt e outros, os quais procuraram visualizar as analogias patentes nos factos históricos, como por ex. a analogia entre Alexandre Magno, César e Napoleão.

Há ainda uma *Metafísica da História*, que procura observá-la como *significativa*, procurando naquela a execução ou o realizar-se de um *fatum* (fado, destino, signo), que a dirige para uma realização, para a realização das possibilidades prèviamente dispostas.

A História ainda pode ser objecto de um estudo *sistemático* ou também *constructivista*, como o pretende realizar o *historicismo;* a primeira, construindo com os factos, uma interpretação verdadeiramente sistemática, e a segunda, confundindo-se em grande parte, e nalgumas tentativas especiais, com a orientação interpretativa da História, estabelecendo um nexo teórico sôbre o desenrolar dos acontecimentos.

A História também se apresenta (e é a forma predominante como ainda é exposta nas escolas), como meramente *descritiva* ou *cronológica*, isto é, como mera narração dos factos desenrolados no passado, cuja descrição obedece a certo rigor quanto à autenticidade dos mesmos, mas inibindo-se totalmente de qualquer interpretação ou de dar qualquer significado aos factos decorridos.

Constituem, também, parte da História, as realizações humanas, e entre estas temos as que formam a *Cultura* e as que formam pròpriamente a *Civilização;* a primeira como o *produzir-se* dessas realizações em sua fase criadora, e a segunda como o produzido pela primeira, e como estilização ou modelação do produzido (época civilizada), cujas características gerais já examinamos, e tornaremos a examinar melhor.

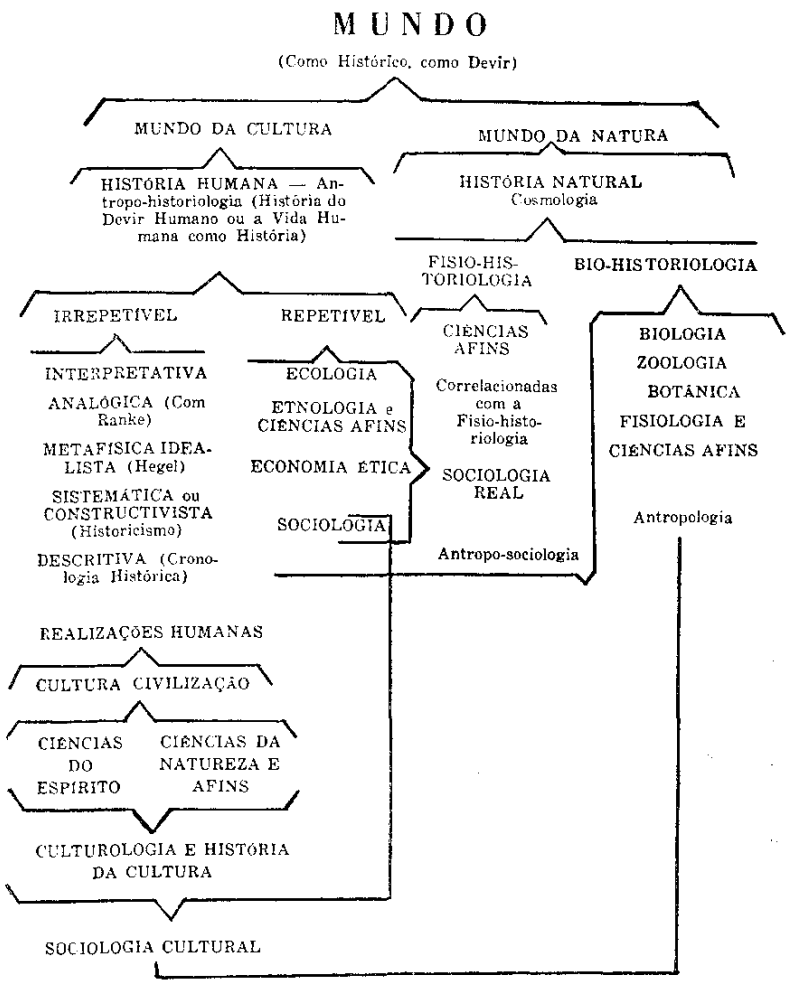
No terreno da Cultura, temos as *Ciências do espírito* e as *Ciências da natureza*, grandes realizações culturais,

que permitem uma reversão sôbre o homem e o mundo em todo o seu desenvolver. É como um retôrno às classificações anteriores, pois tôdas elas estão incluídas dentro da ciência. É como um observar a si mesmo, um estudar, tendo, como objecto, a si mesma. Essas ciências apresentam subdivisões, que constituem as chamadas *Ciências do espírito*, como a Filosofia, a Metafísica, etc. e as *Ciências da natureza*, como a Física, a Química, etc.

Por intermédio da *Antropo-sociologia*, podemos unir a Antropologia com a Sociologia real e, por meio da Sociologia da Cultura, podemos unir a Sociologia com a Culturologia e História da Cultura, que seria uma ciência englobante do *irrepetível* histórico.

Finalmente, a *Filosofia da Cultura* nos permitiria reunir o repetível com o irrepetível histórico, objectivando um estudo dialéctico das realizações humanas, conexionadas pelo espírito dos campos da *natura* e da *cultura*. E os temas e os problemas dessa ciência já foram expostos e passarão a ser matéria de exame nos próximos estudos.

Cremos ter assim oferecido a todos os que nos ouvem uma gênese, embora sucinta, mas suficientemente clara, da matéria que pretendemos tratar daqui por diante.



O ADVENTO E O VALOR DO HOMEM

Ao examinarmos a História, vemos opiniões das mais diversas que nos mostram contradições profundas. Os factos são observados abstractamente, daí os graves erros que se perpetuam. Tal não quer dizer que estejamos em condição de construir uma visão concreta do universo. Vemos as tentativas através do *cientismo,* formado pelo Círculo de Viena, onde alguns filósofos procuraram dar uma visão científica concreta do mundo. O Cientismo vê os factos apenas como se apresentam, fugindo a tôda relação com o metafísico, com o inexperimentável. O Cientismo, embora muitos pensem que é solução, encontra dificuldades, e maiores do que as dos filósofos, porque olha também os factos abstractamente. (Abstraímos, isto é, realizamos uma *abstracção,* tôda vez que tomamos *separadamente* pela mente um aspecto do acontecer cósmico, como se êle se desse, na realidade, separadamente. Essa separação fazemo-la apenas *mentalmente.* Quando após têrmos procedido assim, continuamos considerando o abstraído como *autônomo,* procedemos *abstractistamente*). Através da História, conhecemos as realizações humanas. E poderíamos perguntar se oferecem elas um nexo ou não; isto é, se os factos históricos se dão casualmente, como uma sucessão descontrolada, sem direção, ou não.

Hoje ninguém mais pode negar a existência dêsse nexo na História, o qual podemos considerar de duas maneiras:

1) Nexo *causal;* 2) Nexo de *direção.*

O nexo causal é colocado dentro do princípio de causa e efeito, que é aceito no reino da natureza. O princípio de causa e efeito podemos anunciar assim: "nada se dá na natureza que não tenha pelo menos uma causa eficiente", o que aceita, por princípio, uma relação necessária entre

o efeito e a sua ou suas causas, a qual não se pode romper. O nexo causal vê a História sistemàticamente, tanto o mundo da cultura como o da natureza. É esta a tendência da escola Materialista, objectivando apenas o *producto*, considerando a História apenas como producto, porque, dadas tais causas, virão fatalmente tais efeitos, o que é falso, porque há sempre uma margem de frustrabilidade em tudo quanto se refira ao homem.

Através do *nexo de direção*, a História é tomada por sua *fisionomia* e não mais sistemàticamente, objectivando o "produzir-se".

Êste é o modo pelo qual a História é considerada pela concepção metafísica idealista, pela analógica, etc.

Estas duas maneiras, entretanto, são abstractas e unilaterais.

Há o que constitui o Mundo da História, uma parte que pode ser olhada pelo princípio da Causalidade, enquanto outra é direcional. No mundo da Natura, o homem está sujeito ao princípio de causa e efeito, ou melhor: é na Natura, um efeito. E no mundo da Cultura, êle passa a actuar, passa a ser causa, porque é criador.

É necessário, portanto, procurarmos um outro nexo, que ligue os dois examinados. É o que faremos no futuro.

Advento e valor do Homem — Em tôda história do homem, êste interrogou, procurando respostas aos "porquês" que surgiam, e estas perguntas podem ser reduzidas às quatro clássicas: Quem sou? Onde estou? De onde vim? Para onde vou?

Estas foram sempre propostas em todo desenvolvimento da História e receberam respostas variadas.

Quem sou? — É o sentido do ser mais profundo: É o homem um animal? Um deus? É apenas um producto da Terra? E, com esta pergunta, o homem já está afirmando que sabe que não sabe, mas quer saber.

Onde estou? — Êste mundo é o único? Haverá algo além dêle? O que é êsse algo mais? Qual a nossa posição diante de tudo isto? De onde vim? — é a pergunta do *advento*. Como surgiu o homem?

Para onde vou? — constitui o problema máximo e está presente em tôdas as épocas: o problema da morte como limite que aponta algo mais além.

Êste problema é fundamental para a compreensão da arte e da cultura. Houve épocas em que o homem viveu preparando-se para a morte. Para responder a essas interrogações, surgiram as doutrinas religiosas. O homem é o único ser que diz "não" à natureza. Êsses problemas levaram a muitas respostas, que podem ser coordenadas em duas grandes concepções: a *Cosmológica* e a *Antropológica*. Cosmológica é tôda idéia ordenada do universo. (A Cosmologia estuda o Cosmos, sua origem, formação, finalidade, etc.). A Antropologia estuda o homem, é a ciência do homem. Pode tomar diversas formas, como já vimos.

Para a Cosmologia, o círculo da Antropologia está incluído dentro dela. O homem é tomado e estimado *como parte*, embora para a Cosmologia, em sentido filosófico, o homem é tomado como o ser mais elevado, mas, assim mesmo, tomado como parte. Mesmo cientìficamente, o homem é avaliado por juízos de valor. Na Cosmologia, sob o ponto de vista sistemático, o homem é considerado como parte do universo.

A Antropologia toma o homem como centro do universo, e esta posição analógica acaba transformando-se em *antropocêntrica*, e daí as formas derivadas como o antropocentrismo, que degenera em antropomorfismo. Êste procura modelar o mundo pelo homem, e êste é que dá forma ao mundo, como se observa, principalmente, nos homens primitivos. Ciências especiais, como a Antropologia e as diversas cosmologias, procuram estudar a essência e a estructura do homem e, naturalmente, as suas relações com o mundo da Natura. Passa a ser o homem um problema para si mesmo, o que o obriga a construir ciências sôbre si mesmo. O homem foi considerado como "uma coisa entre coisas", e também considerado como "pessoa entre coisas".

Procurando resolver ou responder às perguntas que eram feitas, para saber em que consistem as coisas, também se respondia à pergunta em que consiste o homem. Sócrates é um dos exemplos de quem observou os homens como pessoas entre coisas. O homem é uma coisa que diz

o que as outras coisas são, e o contrário não se dá. Há também a tendência de considerar a Antropologia como dissolvida na Cosmologia. Temos, então, os panteístas, para os quais tudo é Deus.

Grande é a diversidade de opiniões. Tornou-se, por isso, necessário fazer uma síntese que incluísse em linhas gerais os princípios fundamentais das diversas doutrinas. Aproveitamos a oferecida por Scheler.

A mais antiga é a *idéia deísta,* que é a resposta clássica dos judeus e cristãos: Deus e a matéria. Deus é o criador do homem. O homem é, no cristianismo, um cidadão de dois mundos: do mundo do infinito, e do mundo finito. Do mundo infinito recebe a alma, e do mundo finito, o corpo. O homem é um espírito inferior ao espírito de Deus, mas tem, em si, uma possibilidade de se divinizar ou de perder-se. É um composto de alma e corpo. Entretanto, há, nas idéias deístas, diversas interpretações, e entre elas a de que o homem é um anjo decaído, nostálgico do céu, e daí a sua angústia.

A segunda concepção *é a grega* — que diviniza tudo. Todos os deuses tinham carácter pessoal. Olhavam os gregos o mundo como divino, como vivo. Para os cristãos, o homem é animal pelo corpo. Para os primeiros, existia uma outra separação: o homem é também animal, mas tem um dom que é o *Logos,* a razão, que é algo semelhante à alma, e permite-lhe a formação da inteligência. A razão é um poder, uma fôrça. (Para o cristão, a alma não é fôrça, porque é espiritual). O *logos* permite ao homem uma consciência sôbre a natureza, e conhecer-se tal como é, e também como as coisas são em si. Assim pensavam os gregos.

Na concepção grega, há quatro pontos fundamentais: 1) O homem é producto de um agente directo, a razão; 2) essa razão permite que êle conheça a si mesmo, e as coisas como elas são; 3) êsse agente (*Logos*) tem um poder, uma fôrça; 4) êsse poder é dado a todos os homens, e não apenas a um número determinado dêles.

Entre os principais representantes desta escola, podemos destacar Anaxágoras, Platão, Aristóteles, cujas concepções influíram no mundo ocidental, em Tomás de Aquino, Spinoza, Kant, Leibnitz, etc. Essa concepção é a do "homo sapiens". A inteligência não se produz, já é producto, está na natureza, mas só o homem é capaz de captá-la e retê-la. Vemos também as explicações que podem parecer ingênuas, mostrando que a maior prova do homem ser inteligente estava na sua verticalidade, porque assim êle se aproximava mais do céu, e também pela conformação do cérebro, que é mais redondo, assemelhando-se à forma do universo. Procuravam explicar os fenômenos por analogias. Esta é a concepção que passaremos a chamar de *Apolínea.* Há, na Grécia, um movimento, que é contrário a essa concepção: a concepção *Dionisíaca,* cujo movimento corresponde, por analogia, ao movimento renascentista no ocidente.

A *terceira teoria,* que é das mais conhecidas, pode ser englobada como a dos *naturalistas, positivistas* e *pragmatistas.* Êstes procuram reduzir o homem à natureza. São os que valorizam o nexo causal. Para êstes, o homem não é o *homo sapiens,* mas o homem que produz, que fabrica instrumentos para poder viver (*homo faber*), tais como o idioma e os instrumentos de trabalho para a vida econômica. O homem é apenas constructor, e por construir é que se tornou inteligente. A inteligência estructura-se no decorrer do tempo. Só posteriormente êle se transforma em *homo sapiens.* Estas concepções se fundamentam nestas notas: 1) não admitem nenhuma diferença essencial entre o homem e o animal; as diferenças são accidentais; 2) não admitem nenhum princípio espiritual no homem.

São as posições materialistas. O espírito, para êles, é apenas instinto e sensações que vão se derivando até se tornarem pròpriamente espírito. Os fenômenos psíquicos, para os deístas, são, dessa forma, controlados pela alma. Para os gregos, a inteligência é o *Logos,* e para os naturalistas é produzida pelas transformações qualitativas dos fenômenos fisiológicos, ou apenas epifenômenos; isto é, se dão juntos com o fenômeno fisiológico, e não isoladamente, pois são apenas reflexos.

As idéias são sinais dos impulsos, e o homem é apenas: a) animal que cria idiomas; b) animal que cria instrumentos para as actividades econômicas; c) animal cerebral, porque o homem, comparado com os outros animais, consome maior soma de energias no trabalho cerebral. Os defensores são: Demócrito, Epicuro, Comte, Spengler, Darwin, Laplace, etc.

A *quarta teoria* oferece uma valorização do instinto. Há os que valorizam o instinto de *reprodução*, de *poderio* ou de *poder*, e a *intuição*. Quanto ao *poderio*, temos a *Vontade de Potência* de Krause.

Quanto aos que actualizam êsses instintos de reprodução, poderio e intuição, temos: 1) a concepção econômica na História, que procura explicar os factos como causados pelo factor econômico: como Karl Marx. Aceita também a influência de ordem natural, mas se inclui nas anteriores, de que o homem é apenas o producto da natureza.

Temos ainda os *racistas*, que estabelecem serem os choques de raças valorizadores do homem. Finalmente, dentro desta concepção, temos ainda a do poder político, no sentido de Maquiavel, e a *Vontade de Potência* de Adler e Nietzsche.

A quinta teoria é uma *Idéia terrível*, como a chama Scheler. Procura estudar o advento do homem, a sua posição e o seu valor na História. É muito pouco compreendida por estar esparsa em muitas obras.

É contrária a tôdas as outras. O tema principal é a *decadência*.

Afirma: o homem é um desertor da vida, o homem vive de sucedâneos, etc., enfim, é um ser desarmado ante o mundo, por isso necessita de instrumentos que são os conceitos, os idiomas, etc. A razão, que para a posição grega é divina, portanto, elevada, para esta concepção é uma negação da vida, ou como Nietzsche diz "um órgão coxo", sem o valor que lhe deram os gregos e os cristãos. Para esta teoria, o homem é uma enfermidade, um verme ridículo e pretensioso, que se auto-critica nas horas de depressão. O homem pensa porque não pode e não sabe para onde ir, e escolhe racionalmente, porque não sabe agir instintivamente. É astuto, porque é fraco e débil biològicamente.

Por isso é um animal ávido de morte, porque nasceu para sofrer.

Conclusão: o *homo sapiens* não é um momento alto, mas um momento de declínio. Apóiam esta teoria: Schopenhauer, Nietzsche, em parte, Klages e Dacqué. Dacqué foi pròpriamente um dos primeiros que construíram esta teoria, com certos fundamentos de ordem científica. Resta saber se o homem tem alguma coisa além da natureza.

Dacqué assim considera: há uma decadência em tôda natureza e o homem também decai. No início do universo, o homem foi o maior de todos os bens, mas decaiu. Nós somos apenas alguns homens que estão demorando a decair, e outros irmãos nossos já decaíram, e são os animais. Dacqué, portanto, inverte a teoria clássica, partindo do mais complexo para o mais simples. O homem passa a ser o ponto de partida para a decadência actual. A opinião optimista de Nietzsche estabeleceu que o homem é decadente, mas é apenas uma ponte, que pode e deve por isso ser superado.

Reexaminando as teorias já vistas, notamos que a naturalista (positivista, pragmatista, etc.), é de carácter materialista. Para ela não há diferença essencial entre o homem e os animais. Apenas modificações posteriores distinguiram aquêle dêstes.

Vemos que a Idéia Terrível é a concepção da *decadência* do homem. Esta teoria coloca-se, como vimos, sob o ponto de vista que o homem é um animal decadente, que foi perdendo, a pouco e pouco, os seus instintos, os quais não foram suficientes para ajudá-lo na vida.

Os seus meios naturais de defesa eram muito fracos, e teve, por isso, de desenvolver a inteligência, que revela a capacidade de distinguir as diferenças e as semelhanças, distinguir o parecido do diferente. Consiste ela em verificar, entre as coisas, o que nelas se repete, e o que elas têm de diferente umas das outras.

A inteligência, realmente, não sai dêste campo. Tal afirmativa é paradoxal.

O *Pathos* é a esfera da afectividade; *Logos* é a esfera da inteligência. (*Intelegir* vem de *inter* e *lec; inter* significa entre, e *lec* é um radical que significa escolher. Assim *intelegir* é *escolher* entre diversas notas. A inteligência é a função do espírito humano, que consiste em escolher certas notas *dentre* diversas outras.)

A afectividade também nos oferece um saber de muitas coisas, mas o seu estudo pertence ao campo da Filosofia. Verificamos que a afectividade é confundida muitas vêzes com a sensibilidade, que está presente em todos os sêres vivos, enquanto a afectividade já não está. Ela se desenvolve até chegar ao homem, que é o animal de maior

afectividade. Verificamos que em todos os sêres vivos há sensibilidade; a inteligibilidade já não se verifica.

Grande parte dos filósofos confunde inteligência com espírito.

A *mente,* o espírito, encerra a inteligibilidade. Se esta apenas pertence ao espírito humano, êste não consiste apenas em inteligibilidade.

É o espírito que diferencia o homem dos animais.

O homem pode usar a inteligência tanto para o bem como para o mal.

O animal não contraria os seus instintos, enquanto o homem diz *não* à natureza. Cria inibições, censuras, entraves, dificuldades para as realizações de seus instintos.

O homem, por ser frágil, ter perdido a fôrça dos instintos (decadência do homem), não é suficiente para criar-se a si próprio, e se vê obrigado a construir elementos que compensem a sua insuficiência; cria, então, os instrumentos. Neste caso, o homem está dentro também da concepção naturalista que admite o *homo-faber.*

Mas sucede que as concepções naturalistas sofrem a influência do mito do século XIX, que é o do progresso, enquanto a da decadência não aceita esta interpretação.

O homem não está em progresso, mas sim em constante decadência.

Cada vez perde mais as fôrças, e cada vez se vê obrigado a criar mais instrumentos para a vida. E à proporção que cria mais, os órgãos funcionam menos, o que aumenta o enfraquecimento.

Temos, como exemplo, o abuso dos medicamentos. Não procura evitar as dores por meios naturais, mas prefere tomar remédios, que são de efeito mais rápido e, com isso, enfraquece o organismo, por atrofiar as defesas naturais. Êle não enfrenta as intempéries, porque seu organismo não está preparado para elas.

A sua alimentação é cada vez mais cozida. E quando não tem apetite, prepara comidas condimentadas que possam despertá-lo. Em suma, êle trabalha contra si próprio, êle precipita a sua queda. Daí surgem algumas opiniões que se desviam um pouco desta, embora tôdas afirmem que

a decadência é inevitável, e não aceitam nenhum momento de superação.

E as excepções a essa teoria são as dos autores que pregam o retôrno do homem aos meios naturais: nudistas, naturalistas, despertando até os próprios instintos que, segundo êles, estão apenas adormecidos e não completamente aniquilados.

Para essa *teoria terrível,* os instintos estão completamente aniquilados e não poderão retornar ao ponto inicial. A razão passa a ser, para êles, uma manifestação de decadência maior. À proporção que o homem se torna mais inteligente, torna-se mais fraco. Substitui a ausência de instintos por instrumentos. Nietzsche, na "Genealogia da Moral", estuda o nascimento das idéias morais, e expõe a sua interpretação quanto ao valor do homem e o seu papel na sociedade e na história.

Nesse livro, Nietzsche afirma que o homem, forçado pela necessidade, se viu obrigado a viver em sociedade. Entre os defensores desta posição, o homem é um animal *sociável* que, por necessidade, se vê obrigado a amparar-se em seus semelhantes. Social é considerado no sentido etimológico. Há sociabilidade sempre que há sócios (em latim significa reunião entre duas pessoas, no mínimo, para execução de um fim comum). Não existe sociedade onde existe apenas um ser humano; portanto, o homem é um ser social. Para Nietzsche, o homem vivia anteriormente aos pares: macho e fêmea, e naturalmente os rebentos que daí decorressem. Para o autor, isso não é pròpriamente uma sociedade. Para êle, o homem mais primitivo procurava a fêmea para satisfazer as suas necessidades, e ela é que ficava cuidando dos rebentos. Mesmo assim, admitimos que havia sociedade entre mãe e filhos. Mas, no sentido etimológico, sempre existiu sociedade, desde que existiram animais bissexuados. O homem não procura apenas a fêmea, mas perdura ao lado dela, formando o esbôço da família. Provocados os homens por uma série de modificações havidas, pelo aumento dos grupos, as lutas entre êles, o perigo de ataques, as necessidades do apoio mútuo, forçou-os a se reunirem, a formarem uma sociedade. A má consciência é conseqüência de um ressentimento, tema da psicologia moderna para o qual Nietzsche chamou tanto a atenção.

Quanto maior o ressentimento, maior fixação dos valôres baixos. O homem era um fim como homem, mas um início como super-homem.

Os animais são indiferentes, enquanto os homens são insatisfeitos. Todo progresso humano, para êle, é producto da fraqueza. Os mais fracos, que se viram forçados a viver no ambiente fechado, procuraram recursos supremos que são a audácia e a inteligência: o homem fraco, que não podia fazer nada pela fôrça, fazia grandes sacrifícios, verdadeiras demonstrações de ascetismo. Êsses homens sacrificavam o corpo para impressionar os outros: são os ascetas, os sacerdotes futuros. Os chefes nascem das guerras e lutas entre os grupos, e são apoiados sempre pelo asceta, que encontra nêle a fôrça que o ampara. O asceta é o taumaturgo (palavra que vem de um verbo grego que significa admirar, causar admiração).

Na concepção de Nietzsche, está estabelecida a luta que, ao criar o chefe, cria a divisão de classes. Os chefes formam, com o tempo, uma espécie de sedimentação que se separa da sociedade.

* * *

Podemos dizer que realmente o homem é, como animal, decadente.

A inteligência, incluindo a razão, não pode ser considerada pròpriamente como um mal, mas como um recurso. Sendo um animal que perdeu a intensidade dos instintos, teria fatalmente que compensá-los. Por que os outros animais não criam também instrumentos?

Porque não têm o que lhes permitiria criar instrumentos. Portanto, não é decadência a inteligência. Com a inteligibilidade, o homem conhece o progresso, e isso permitiu o desenvolvimento da Técnica. A Técnica é um recurso e está conjugada com o espírito, e permite ao homem elevar-se acima das suas fraquezas. O espírito de nossa época é que é espírito de decadência. Mas, na afectividade, haverá decadência? Estaremos perdendo em afectividade? Os homens, que vivem nas épocas de civilização, perdem a afectividade mais do que o que vive em pequenos agrupamentos. Quanto mais nos aproximamos uns dos outros, mais nos separamos. Perdeu-se muito da simpatia humana. Devido às grandes acumulações nas metrópoles, perdeu-se mesmo a capacidade de sofrer.

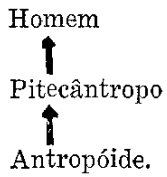
Nas grandes concentrações humanas, os homens se aproximam fisicamente e afastam-se afectivamente. Hoje o homem vale pelas coisas. Foi em épocas cruéis que surgiram Buda, Cristo, etc. Hoje o homem ama as coisas. Mas há excepções que permitiram que a História não fôsse apenas um pesadelo. Na Economia, o homem realizou também algo de grande. Se êle progride tanto na técnica, não realizará nada de grande com o coração?

É natural que actualizemos a decadência porque a vivemos, mas não nos deixemos arrastar pelo espírito de decadência.

* * *

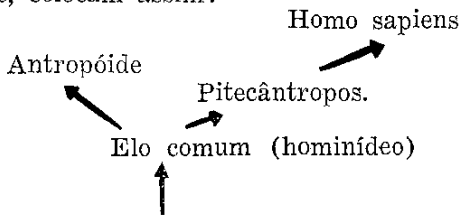
Por verificar-se que existe grande semelhança entre o homem e alguns antropóides, surgiu a teoria naturalista que procurava explicar o homem como tendo parentesco, (não descendência!) com o gorila, e principalmente com o chimpanzé.

Tiveram êles um elo comum. Assim se julgou a princípio:



Neste caso, o homem era apenas o ponto mais alto de uma evolução.

Hoje, colocam assim:



Dêsse elo comum, surgiu o Hominídeo (de forma parecida à do homem), e, finalmente, as formas superiores,

como o homem de Neandertal, o de Cro-Magnon, etc., cujo estudo pertence à Antropologia.

O elo comum tem que ser um animal que não seja *faber*, porque sabemos que os outros tipos de homem o são. Cientìficamente, as concepções, como a grega, deísta, não estão refutadas nem o serão. É ainda problema de Filosofia o problema do espírito. Há uma teoria que procura explicar o elo comum, aceitando que foi um hominídeo, um animal arborícola. A descida da árvore permitiu o advento da inteligência. A interpretação tem base em mitos e lendas religiosas, que admitem a passagem do homem das selvas, que um dia desce e esparrama-se pelas planícies. Êste animal modifica o seu modo de proceder e sofre, conseqüentemente, diversas transformações de carácter fisiológico.

(Aula proferida em 29/8/50).

DIFERENÇA ESSENCIAL ENTRE O HOMEM E O ANIMAL

Recordando as concepções estudadas, podemos dizer que em tôdas elas há um princípio que, posteriormente, assume formas viciosas, desviando-se do axioma estabelecido no início.

Spinoza, por exemplo, mantém uma regularidade pensamental. Os seus pensamentos não são meras analogias, mas perfeitamente conseqüentes. O seu êrro, entretanto, consiste nos primeiros axiomas.

Daí decorre tôda a sua doutrina, construída a "more geometrico".

Em outras doutrinas, observam-se desvios das verdades fundamentais.

Para o naturalismo, o homem não é apenas espírito, mas também animal. Resta, entretanto, saber se as transformações fisiológicas foram a causa do desenvolvimento da inteligência, ou a inteligência a causa das transformações fisiológicas. Não há pròpriamente relação de causa e efeito entre as modificações de carácter fisiológico e as modificações de carácter psíquico, mas sim contemporaneidade entre os dois sectores. Pode-se dizer que, simultâneamente às modificações de carácter fisiológico, também se deram modificações de carácter psíquico. O psiquismo humano, distanciando-se do animal, passou a ser grande problema para a Filosofia e para as ciências em geral.

Aceitam alguns cientistas que houve uma era em que as condições ecológicas do universo eram totalmente diferentes das actuais.

A quantidade de gás carbônico existente na atmosfera era em relação à quantidade de oxigênio de proporção muito

maior. Os animais, como sabemos, respiram oxigênio e expelem gás carbônico, enquanto, nos vegetais, dá-se o contrário: respiram o gás carbônico e expelem o oxigênio.

Nesta fase era totalmente impossível esta vida animal. Posteriormente, pelo facto dos vegetais absorverem gás carbônico e expelirem oxigênio, a quantidade de oxigênio naturalmente aumentou, diminuindo a de gás carbônico. Nesta época, já se tornava possível o surgimento da vida animal, mas apenas de algumas espécies.

Na terceira fase, deu-se novo desequilíbrio, tornando-se cada vez menor a quantidade de gás carbônico e, então, a vida animal pôde desenvolver-se. Os mares e oceanos de então não tinham a conformação que conhecemos hoje. Os mares eram repletos de vegetais, de algas, mares de sargaços, dos quais ainda conhecemos um entre a América e a Europa, na parte norte. Esta zona existe ainda hoje, e é absolutamente inavegável. Na terceira fase, os vegetais já não tinham as grandes dimensões anteriores e passaram a ser parecidos aos de hoje. As árvores diminuíram de tamanho, e só nessa época seria possível o surgimento do homem, ou melhor, de seu antecessor, o hominídeo.

Êsses hominídeos, anteriores ao pitecântropo, eram diferentes dos antropóides que hoje conhecemos, os símios superiores, e deviam ter vindo da mesma fonte, mas já se haviam diferenciado.

Os símios superiores constroem nas árvores a moradia sòmente para uma noite, e são nômades. Portanto, é de se admitir que o hominídeo viveu, no início, nas árvores. Vemos também nas lendas a presença da árvore. A própria palavra *sagrada* vem de *sacer*, que quer dizer bosque. Por viverem nas árvores, desenvolveram exageradamente os membros anteriores, membros preensíveis, enquanto os traseiros já eram preensíveis. Êsse desenvolvimento exagerado da parte dianteira não favorecia a posição de quadrúmano, o que predispunha à erecção. A erecção dêsses animais era possível, mas os símios, devido às condições que lhes permitiam permanecessem nas árvores, não se modificaram tanto quanto os hominídeos.

Por isso deu-se algo de espantoso, porque êstes se transformaram completamente. Qual a causa dessa transformação?

Se observarmos as diferenças entre os símios e o homem, vemos que elas são imensamente grandes, como também são grandes as semelhanças. O símio superior só emite sons por inspiração, enquanto o homem os emite por expiração. Como se explica, então, que dêsse elo comum, uma parte seguiu uma direção e outra seguiu outra?

Vejamos: a visão humana é binocular e oferece convergências.

A concepção mais segura, em bases científicas, assim expõe: o homem fixa os dois olhos sôbre um objecto e pode variar a convergência. Os símios têm também essa mobilidade; não conseguem, porém, ter os focos tão acentuados como o homem; seus olhos são mais hipermetrópicos, não podem fixar os objectos muito próximos.

O mesmo não se dá quanto aos outros animais. A hipermetropia diminuiu no homem. Um selvagem, comparado com um homem culto, revela maior hipermetropia, que se assemelha à dos símios, e percebe melhor os objectos mais afastados que os próximos. Êsses animais, portanto, tinham que ter visão de continuidade frontal, diferente da dos outros animais, que é lateral.

Os hominídeos, na primeira fase, alimentavam-se ùnicamente de frutos e fôlhas tenras. Depois das modificações ecológicas havidas, viram-se forçados a *procurar* o alimento e empreenderam a descida da árvore. Viu-se o hominídeo obrigado a modificar a sua posição, usando a postura vertical, que lhe trouxe grandes modificações fisiológicas. Assim, o músculo que lhe sustenta a cabeça perdeu sua função e a nova posição do cérebro exigiu novo equilíbrio, permitindo o desenvolvimento da parte frontal, parte das associações, da imaginação e da vontade, enquanto a parte mais primitiva está localizada na parte posterior. A transformação dêsse animal, que vivia nas árvores, e passou a viver, depois de um longo período de milênios, na terra, e a procurar alimentos, foi profunda. Deixou de ser o que era para ser outro. A insatisfação, que é típica no ser humano, decorre das modificações fisiológicas sofridas. O hominídeo, pelo facto de afastar as narinas do chão, atrofiou grandemente o olfato.

A transformação da visão, que cada vez mais se fixou, desenvolveu-lhe também os nervos; e a mastigação, em con-

seqüência das mudanças de alimento, desenvolveu-lhe os maxilares, que também tomaram formas completamente diferentes das dos símios ainda arborícolas. Essas modificações permitiram a transformação completa do funcionamento do cérebro. Nenhum homem consegue viver sem a parte frontal, enquanto os símios o podem, como já foi verificado por experiências. O homem alcança com a visão mais ou menos 120 graus, podendo convergir os olhos dentro dêsse campo. Os outros animais não têm essa possibilidade de fixação. Se aceitarmos que uma modificação estructural modifica também a tensão da estructura, compreendemos que o hominídeo, quando sofreu essas modificações, sofreu também modificações qualitativas, que permitiram que sua inteligência se desenvolvesse e desse um salto qualitativo. Um átomo, formado de um núcleo e de seus eléctrons, com capacidade de acquisição de eléctrons, tem uma coerência, uma tensão. Se se aproxima dêle outro átomo, de estructura mais fraca, êste pode perder eléctrons, que vão completar o primeiro átomo. Êste segundo átomo, já teria uma forma diferente. Também vemos que a água tem características completamente diferentes das dos elementos que a compõem. Às modificações do homem, podemos também aplicar nesta teoria. Quando começou a desenvolver-se em sua estructura, houve também modificações de ordem tensional, o que explica por que o homem se distinguiu completamente dos animais.

Ainda assim permanece a pergunta: por que êste animal tomou uma direção diferente dos outros antropóides?

Um pastor protestante explica que o hominídeo foi escolhido por Deus para ser o homem feito à sua imagem. Realmente, há uma completa modificação dêste no modo de proceder em relação aos antropóides, porque êstes têm também percepções, consciência; contudo, não têm consciência de si mesmos, enquanto os homens a têm. Se observarmos os animais, vemos que se dá nêles um predomínio da coluna vertebral sôbre o cérebro, enquanto, no homem, dá-se o contrário; isto é, há predominância do cérebro sôbre a coluna vertebral. À proporção que se formam as três fases de centralização, vão se dando transformações no modo de proceder dos animais.

Os primeiros são apenas reactivos. (Irritações, tropismos e reflexos — incitações e excitações superiores).

Na fase primitiva, não há autonomia. O animal é dirigido mais pelos estímulos exteriores. A diferença do cérebro sôbre a espinha-dorsal acompanha o aumento. Os homens podem escolher. Enquanto os animais só escolhem dentro de certo limite. O homem, entretanto, pode escolher entre valôres, entre possíveis futuros. Só o homem diz não à natureza.

É verdade que há casos considerados misteriosos, em que os animais se opõem à natureza. Houve exemplos de suicídios colectivos de baleias e de elefantes. Mas tal não é pròpriamente um opor-se, mas um entregar-se aos impulsos de morte, que ainda pertencem à natureza.

Tanto no homem como nos animais, há escolha, mas, nos homens aplica-se a valôres, enquanto nos animais, não. Êste ponto de vista, entretanto, é combatido por Darwin e outros, que não o aceitam. Acham que não há pròpriamente a escolha de valôres. Realmente, os animais não manifestam escolha de valôres porque não têm a concepção de valor, mas existem escolhas que revelam uma comparação de aspectos valorativos. A liberdade humana é fictícia, dizem. Contudo, ainda provaremos que é real e válida. Quanto à centralização cerebral, esta apresenta uma forma evolutiva. Podíamos, então, admitir a centralização na parte frontal, mas ainda não encontramos a diferença essencial entre o homem e os animais. Quanto à consciência de si, dizem que o homem a tem, e os animais não. Mas perguntam quem pode provar que os animais não têm consciência de si? Essa diferença, portanto, não seria suficiente. O homem é um animal que interroga, e responde, e conhece a morte. Mas êstes aspectos, que são apresentados como diferenciadores, não podem ser aceitos porque os animais também interrogam, e vão investigar. Quanto ao conhecimento da morte, os animais manifestam conhecê-la, e podem mesmo sentir quando ela se aproxima. Como exemplo, temos o caso dos elefantes que, quando sentem a morte aproximar-se, retiram-se para lugares desertos para aí morrerem absolutamente sòzinhos.

Portanto, êsses elementos ainda não são suficientes. Lecomte de Nouy diz que o animal é essencialmente acção, e o homem é pensamento, e não é mais escravo da estrita utilidade. O acto mais humano, para êle, é o acto inútil. O animal pensa, mas não fixa sua atenção senão ao que é

sensível e imediato. O animal, para êle, não é capaz de acto inútil. Há uma afirmação profunda oferecida por Nietzsche: o homem é um animal que *promete*. Em prometer está a diferença essencial entre o homem e os animais. Poderíamos dizer que a promessa é conseqüência da possibilidade. Quando o hominídeo atingiu a fase que o diferenciou do animal, em que os instintos perderam sua fôrça, insatisfeito como era, conheceu a insatisfação, que implica naturalmente a consciência contemporânea de uma situação melhor. Essa possibilidade caracteriza tìpicamente o homem, porque êste compreende as possibilidades. Êle vê que as coisas não são apenas como se apresentam, mas que podem ser diferentes. Quando alguém promete é porque admite a possibilidade de cumprir. Tôda promessa coloca no futuro uma realização qualquer; é uma possibilidade reconhecida. Onde o homem se distingue dos animais é no conhecer as possibilidades e desenvolver sôbre elas uma série de outras possibilidades diferentes. Mas acaso o animal não conhece possibilidades?

Isto também não podemos negar, mas o homem tem consciência da possibilidade das possibilidades.

Outro aspecto característico do homem, alegam, é a forma de linguagem que não há nos animais. Além disso, o homem cria conceitos e categorias. As categorias são gêneros superiores.

O homem constrói conhecimentos categoriais, enquanto o animal não o pode fazer. Há, também, necessidade de distinguir o espírito do psíquico. O psíquico dá-se no tempo, por isso podemos contemplar nosso psiquismo em suas actividades. Podemos identificar-nos com o nosso próprio ser, e quando nos observamos, nos recolhemos em nós mesmos, nos concentramos em nós mesmos, e nos consideramos como objecto, somos afectividade apenas.

O homem pode imprimir o seu espírito nas coisas, ideá-las também, e essa capacidade de desrealização da realidade não se dá nos animais. Os animais dizem *sim* à vida, e o homem pode criar.

Os animais não rompem os limites, enquanto os homens o fazem.

O homem é sempre sequioso do novo, é a *bestia cupidissima rerum novarum*, o animal cúpido das coisas novas.

Entretanto, veremos que nem sempre o homem foi assim. Há momentos em que o homem quer *parar*. Observamos momentos estáticos das culturas. O homem é um repulsor de seus instintos, de seus impulsos, canalizador de energias para o espírito. O homem é livre, como o provaremos. O homem tem um espírito a *mente*, capaz de realizar actos racionais e criadores. Quer queiram quer não, é a racionalidade que o distingue. Em suma, é o que se chama espírito.

Já vimos quais os motivos que levaram o hominídeo à descida das árvores, segundo a teoria exposta. Porque anteriormente era a árvore o seu *habitat* normal e oferecia um asilo seguro, como também alimentação abundante. Ainda vemos, em certas crenças religiosas, lendas sôbre a vida arborícola do homem.

O desequilíbrio dinâmico e as transformações, que sofreram as plantas, foram naturalmente decrescendo. As plantas do período em que havia excesso de gás carbônico eram de proporções monumentais.

Mas, com a redução daquele, as plantas foram diminuindo, e hoje as maiores ficam nas zonas tropicais. O *habitat* não fornece mais o alimento, e o hominídeo foi obrigado a procurar fora dêle a alimentação.

A erecção do hominídeo era uma exigência da própria descida da árvore. Não podia o hominídeo usar a forma quadrúmana, voltada para o chão, retornando à visão restrita dos animais, vertidos para a terra. As gramíneas altas exigiam dêle a posição erecta, para apreender um maior espaço visual. Esta modificação, com o decorrer do tempo, levou a um deslocamento total dos órgãos, provocando profundas modificações.

Conseqüentemente, o cérebro tomou novo equilíbrio, desenvolvendo-se a parte frontal. Essas modificações, se processaram através de muitos milênios. Finalmente, o hominídeo não pôde mais voltar à posição quadrúmana. Os chimpanzés, por exemplo, têm já uma propensão para a erecção, porque êles, quando caminham, não se apóiam na palma das mãos, mas sim nos nós dos dedos, que, por isso mesmo, são calosos.

Êsses hominídeos, que se diferenciaram, teriam conhecido uma hipertrofia da imaginação, segundo a opinião de alguns autores.

A imaginação, a criação de imagens, com o decorrer do tempo, é confirmada ou não pela experiência, e permitiu, depois, a constituição da função racional, pela acção comparativa entre o ficcional e o real. O desenvolvimento da parte frontal é uma decorrência, portanto, de uma doença. Essa afirmação do papel das imagens, como fase anterior à inteligência (racional), como preformadora da inteligência, tem grandes defensores. As imagens são possibilidades, das quais o hominídeo conclui quais as de ordem real e as de ordem não real, isto é, quais as confirmadas pelos factos e as que não o são.

Os animais dirigem-se a si próprios, mas essa *autonomia*, que êles possuem, conhece graus. (Autonomia — a palavra é composta de *autos* — si mesmo, e *nomia*, de *nomos*, lei, direção).

Há aumento de autonomia no homem, e esta se torna liberdade.

O funcionamento cerebral do homem é cada vez mais separado do sistema sensitivo motor. O homem é o único animal que pode adoecer por idéias, como vemos através da psicologia de profundidade.

Os animais estão sujeitos a actos de loucura por terror, etc.; não, porém, por idéias. Vimos, também, que a visão do homem permite uma fixação de diversos planos, o que não sucede com os animais, o que lhe permitiu desenvolver uma memória coordenada.

A memória dos animais é demasiadamente selectiva, e temos, como exemplo, os pássaros, que encontram seus ninhos com relativa facilidade, apesar de estarem dêles muito distanciados. Mas essa memória é só num campo; é restrita, enquanto a memória do homem é mais complexa, como nos mostra a Psicologia.

A memória está presente em todos os actos psicológicos superiores. O animal sente, tem sensação provocada pelos estímulos exteriores, mas o homem tem percepção, e na percepção há memória.

O homem, por se ter mudado fisiològicamente, tornou-se insatisfeito, porque não podia mais guiar-se pelos instintos como anteriormente. Teria de criar novos instintos com o decorrer do tempo, mas isso não se deu porque não lhe restava mais tempo suficiente. Então, como conseqüência, teve a necessidade de distinguir melhor o diferente do semelhante, e a sua mente tomou um sentido diferente da dos animais. Os animais não manifestam insatisfação; são indiferentes aos factos da natureza. O homem é insatisfeito, mas o sentir uma insatisfação implica a aceitação de uma satisfação, pois não podemos ter consciência de que somos insatisfeitos, sem admitirmos que há lugar para satisfações.

Ao admitir que *venha a dar-se* uma satisfação, o homem teve o conhecimento da *possibilidade*. Também os animais têm um certo conhecimento das possibilidades, mas dentro de certo âmbito, o que não acontece com o homem; êste ultrapassa êsse âmbito. O homem constrói possibilidades ideais, que o animal não constrói. Por isso, nêle se desenvolve a vontade, o que não se dá naqueles. O homem estabelece um fim, e o animal não conhece fins. Êle estabelece uma meta a ser alcançada, e por isso criou os primeiros instrumentos de trabalho, que lhe permitiram a construção da Técnica.

Com êsses instrumentos, prolongou e aumentou suas possibilidades, conhecendo, com elas, novas possibilidades. O homem primitivo, que usou o primeiro instrumento depois da pedra, um pedaço de madeira, êste homem, porque insatisfeito, desejou fôsse êle melhor, aceitando, assim, a possibilidade de ser mais eficiente.

Assim tudo quanto o homem realiza, julga que pode ser superado, porque sempre considera uma possibilidade. Êle compara o que tem com o objecto ideal possível que êle desejaria. A comparação chama-se, em grego, *parábola*. Nessa parábola, êle não realiza apenas uma comparação, mas faz também uma *apreciação*. Êle faz uma estima, que vem do grego *tímesis*, e temos a *tímesis parabólica*, que é a apreciação por meio da comparação. Sem essa tímesis parabólica não compreenderíamos o progresso humano. Ela surge da própria possibilidade, e esta da insatisfação. O animal não a realiza, porque não é insatisfeito. E o facto de o homem considerar sempre que algo poderia ser melhor,

permitiu-lhe, com o tempo, formar uma noção clara do bem e do mal.

Tôda a vida é selectiva e até na química verificamos que há selecções nas combinações. À proporção que avançamos no estudo, verificamos que a selecção é crescente, e que o homem é o animal mais selectivo que existe. O conhecimento é a máxima selecção realizada.

O nosso espírito é genuìnamente selectivo.

* * *

Há, então, uma diferença essencial entre os homens e animais, ou não? Há duas respostas:

1) a dos que dizem que não há essa diferença essencial;

2) a dos que a aceitam.

Os últimos admitem que o homem é portador de algo diferente dos outros animais.

Outros admitem que o homem, por desenvolvimento fisiológico, diferenciou-se completamente dos animais. Deu um salto qualitativo, passou a projectar-se de outra maneira. Essas transformações são tensionais. Como animal, tinha êle uma série de possibilidades que se transformaram quando êle se tornou erecto. Em tôda mudança estructural, criam-se novas possibilidades. Nenhum animal é capaz de idear. Não são capazes, portanto, de meditar sôbre a morte.

Êles a notam, não meditam sôbre ela. Vimos no conhecimento da possibilidade, e das possibilidades das possibilidades, a diferença entre o homem e os animais. Vimos que a promessa decorre da possibilidade. Vimos que, no homem, não há apenas o conhecimento da possibilidade, mas também o domínio dessa possibilidade.

O homem criou inibições para si e guia-se a si mesmo, por isso é que pode opor-se à natureza. Pode transformar-se em obstáculo contra a natureza; separa-se do mundo exterior, tornando-o um objecto de conhecimento, enquanto os animais se fundem com o mundo exterior. O homem, em suas relações sociais, constrói um *super-ego*, e posteriormente, a *personalidade*, torna-se uma *pessoa*. E é pessoa

aquêle que realiza um papel na vida, e que tem consciência de que o representa. Êle estabelece categorias, cria abstracções, como as do espaço, do quantitativo, do qualitativo, etc. O espaço, para êle, passa a ser compreendido como vazio, enquanto para os animais o espaço é sempre *cheio* de realidade. O homem é um constante *des*realizador, por construir idéias. O homem diz *não* à natureza — e, por isso, surge a pergunta: é o *não* que cria o espírito ou serve para aprovisionar o espírito de energia? Há três respostas:

1) o espírito é fôrça, como já vimos.

2) É negativo o espírito e nasceu êle dêsse não.

3) O espírito é de outra natureza que a material.

No primeiro caso, o *não* dá energia ao espírito. No segundo, é justamente o contrário: porque disse não à natureza, teve de criar o espírito. Se o homem não fôsse diferente do animal, não poderia dizer não à natureza. Êste espírito, portanto, já se dava no homem, antes do não, e êste *não* acentua o espírito. Defensores da teoria negativista são Freud, Adler, Schopenhauer, Buda, etc. E surge, então, outra pergunta: como sobrevive êsse animal fraco e enfêrmo, que é o homem? Dizem que consegue sobreviver justamente por dizer não à natureza. Com isso vemos que as doutrinas querem explicar tudo com o que precisam antes explicar, que é o espírito. É o espírito quem verifica a repressão dos impulsos, é êle que realiza a mobilização das fôrças inibitórias para enfrentar os impulsos. A teoria negativista leva à concepção mecânica da vida; a doutrina clássica leva a aceitar uma teleologia, um princípio fundamental que dirige os sêres no universo. O homem é um processo tensional qualitativamente diferente dos animais, mas quanto à afirmação de ter êle uma essência diferente dos animais já nos levaria a penetrar no campo da Metafísica, e ultrapassarmos, assim, os limites da matéria que ora tratamos. Esta a razão por que não podemos aqui examinar a terceira resposta.

(Aula taquigrafada, proferida em 11/9/50).

A BIOLOGIA E A FÍSICA

Imaginemos que ainda estamos em 1939 e que Hitler medita sôbre o desenrolar dos acontecimentos, preocupado com a responsabilidade que lhe cabia, porque dêle dependia a paz ou a guerra. O Estado Maior havia estudado a possibilidade da invasão da Polônia; mas a ordem de invasão partiria de Hitler. Na véspera, é de presumir-se que teve grande dificuldade em conciliar o sono. Possìvelmente, a invasão localizasse uma guerra no oriente europeu, mas também poderia forçar a França e a Inglaterra a tomarem uma atitude. Levantou-se de madrugada, tomou sua primeira refeição e resolveu dirigir-se para a sala de despachos da Chancelaria. Na saída, passou os olhos pelos quadros que relatavam momentos da História alemã. Admitamos alguns pormenores que certamente não foram vividos por êle. Ao sair, desejou adquirir jornais para estar a par de algumas notícias. Pôs-se a lê-los. Ao chegar à Chancelaria, reconhecia cada vez mais a responsabilidade daquele momento. Reunido, com os secretários, viu que todos esperavam as suas palavras. Alguns segundos de silêncio pesado, e êle disse: "Ataquemos a Polônia". Entre aquêles homens, diversas foram as reacções.

Examinando êsse pequeno relato, possìvelmente vivido, vemos que Hitler, no decorrer dêsse dia, praticou uma série de actos, que cada um dêles pertence a objectos de diversas ciências: actos fisiológicos, actos psicológicos, actos econômicos, actos também históricos, como o momento decisivo em que tomou a deliberação de desencadear a guerra.

Vemos que um mesmo agente praticou actos diversos e cada um dêles pode pertencer ao campo de uma ciência. Todos êles, entretanto, formam um único conjunto em tôrno de um agente.

As ciências, que o homem construiu, têm, como objecto, factos semelhantes e, entretanto, nunca se deve considerá-los como separados do conjunto em que êles estão contidos, e, se os tomamos abstractamente para estudo, considerando-os autônomos, existentes de per-si, então realizamos uma abstracção viciosa.

Se consideramos apenas o acto econômico, construímos uma ciência especial, que é a Economia. Se depois imaginamos que êsse acto é autônomo, como se se desse isoladamente, então estaremos praticando uma abstracção viciosa, são estas abstracções culpadas dos grandes erros, como o de considerar o acto econômico como autônomo, caindo, fatalmente, nessa concepção arbitrária que consiste em considerá-lo como factor único de qualquer acontecimento histórico. Foi pensando assim que o marxismo construiu a sua concepção econômica da História. Para realizarmos uma obra genuìnamente sábia, consideremos os factos que se dão em nosso cosmos como algo sintético, para depois os analisarmos. O trabalho do nosso espírito é circular, e deve evitar perder-se nas abstracções. O espírito deve considerar-se em si, e depois verter-se sôbre o objecto e, novamente, retornar para si mesmo, mas já com o conhecimento do objecto. Se assim fôsse, teríamos evitado tantos males que serviram para torturar a humanidade. O êrro tem tido, na História, uma grande fôrça e tem conseguido perdurar.

Precisamos fazer êsse trabalho, analisar os diversos factos e os aspectos que êles apresentam, para colocá-los dentro do campo da ciência a que pertencem, e concrecionar todos, depois, dentro da cultura. A teoria das tensões oferece grandes possibilidades, porque representa uma nova "possibilidade" pensamental. Quando as filosofias clássicas procuram encontrar a essência das coisas, que têm sempre sentido estático, por meio das tensões, chegamos a essa essência, mas em sentido dinâmico, vivo.

Factos psicológicos são factos que se dão dentro de uma tensão, e têm coerência. Costumamos formar um conceito, que assinalamos por uma palavra, apenas daquilo que se nos apresenta com certa tensão (coerência). Se observarmos algo, que sentimos possuir certa coerência, logo nos surge a necessidade de lhe dar um nome. Damos nomes aos factos, quando nêles sentimos uma coesão.

Desde o homem primitivo, ao descobrirmos uma coesão, que naturalmente se diferencia das outras, damos-lhe nomes diversos, que distinguem o mais coerente do menos coerente. Quando o homem grego construiu um saber (teórico ou empírico), êle deu-lhe o nome de *sophia*, como conjunto de conhecimentos com certa coesão, incluindo nêle, todo o saber. Verificou que, na esfera do saber (*sophia*), havia tensões que eram parecidas, em meio de outras que eram diferentes.

Deu a essas tensões outro nome. Por exemplo, a *physikê* era o estudo teórico dos factos físicos da natureza. Mas ainda a física (*physikê*) encerrava, não só o saber teórico, mas também um saber especializado; era uma região do saber total. Êsse saber total é a Filosofia, cujo nome surge, segundo a lenda, quando perguntaram a Pitágoras o que êle era: "sou um amante do saber", (*philo* e *sophia*), daí o nome *filósofo*, que quer dizer o que ama o saber. Dentro da Física e da Filosofia davam-se tensões diferentes das outras, e que se assemelhavam entre si. E por serem os mais altos, em sua coerência, constituíram a *mathesis*, que é o saber mais alto, e dela surgiu a *matemática*. Dentro de todos êsses factos, verificou-se que alguns diziam respeito apenas à mente humana, à alma, à psique, daí a Psicologia. E daí, as outras ciências como a Ética, Estética, Antropologia, Física, Química, Sociologia, etc. Todo o progresso na ciência consistiu nessa diferenciação do primeiro objecto que era o todo, o acontecer cósmico. É necessário procurar um nexo em tudo quanto se diferencia. Há um certo número de ciências ligadas à vida cultural e não podemos deixar de ter sôbre elas uma visão clara e suscinta, para que, com êsses elementos, possamos analisar melhor os factos históricos, e entre essas ciências devemos preocupar-nos, prèviamente, com a Biologia.

A Biologia é a ciência da vida, assim como a *cultura* é uma realização do homem. Êste é um ser vivo, cujo estudo pertence à Antropologia, ligada à Biologia. Antes desejamos chamar a atenção para um dos mais graves defeitos do filosofismo, que é a Filosofia viciada, e que tanto influiu na ciência: a tendência inversa à marcha para a diferenciação, para a pluralidade de objectos, sôbre os quais construímos as diversas disciplinas, para tentar-se a redução de um objecto a outro objecto. Procurou-se reduzir os

factos da Biologia a apenas manifestações físico-químicas. Vemos também matemáticos que desejavam reduzir os factos físico-químicos à Matemática. O biólogo, por sua vez, quer considerar a Biologia como a ciência *mathesis*, considerando os factos psicológicos como apenas epifenômenos dos biológicos. Os psicólogos também quiseram fazer da Psicologia uma ciência *mater*.

Essas posições e tentativas viciosas de querer reduzir uma ciência a outra, constituem o matematismo, o mecanicismo, o biologismo, o psicologismo, o economismo, o sociologismo, o cientismo e outros *ismos*.

Uma das grandes conquistas da boa Filosofia foi mostrar que cada uma dessas ciências tem um campo de acção qualitativamente diferente do das outras. E quando procuramos reduzir um ao outro, verificamos porque somos obrigados a virtualizar certos aspectos e actualizar apenas os aspectos que interessam. Isso se dá porque todo homem que estuda uma ciência e que a aceita como verdadeira, sente que só encontra exactidão e rigor em alguma interpretação quando consegue explicá-la dentro do âmbito da sua disciplina. Observemos os médicos: todo especialista vê nos doentes o sintoma da sua especialidade. Êsses defeitos são naturais, porque vivemos intensamente a ciência, e quando os factos não podem ser explicados por ela, são consideradas falsas e duvidosas as outras explicações.

Não percebemos, então, que os campos têm uma tensão própria e se distinguem especìficamente uns dos outros, se interpenetram, não são autônomos.

A Física moderna nos deu uma grande idéia, a idéia do campo, de fértil valor para nós. Essa idéia permitiu que se modificasse o que se pensava da constituição da matéria. Aceitava a ciência no século XIX a impenetrabilidade da matéria. Mas as descobertas de ondas magnéticas diferentes permitiram se construísse a teoria do *campo*. Temos o exemplo das ondas hertzianas, que se agrupam num mesmo espaço, e são diferentes. O campo electro-magnético de um corpo pode dar-se no mesmo espaço, mas qualitativamente diferente do de outro corpo. Assim, nesta sala, estão passando através dos nossos corpos, ondas hertzianas emitidas em tôdas as direções, e muitas outras que ainda não conhecemos.

Podemos aplicar a mesma idéia de campo para a ciência. Os fenômenos físico-químicos estão no mesmo campo dos fenômenos biológicos, e também com os fenômenos em geral, mas são qualitativamente diferentes e irreductíveis, isto é, um não pode ser explicado pelo outro, como parecia possível no século passado. Mas, em face dos conhecimentos actuais, esta possibilidade está expulsa do campo da verdadeira Ciência. Essas modificações permitiram pudesse a Ciência penetrar em novas esferas, com novos problemas. Há ciências que têm relação com a cultura e nos fornecem elementos para a análise dos factos culturais. Entre elas temos, em primeiro lugar, a Biologia. Podemos considerar a natureza como composta de duas ordens de corpos: corpos orgânicos e corpos inorgânicos. Para o estudo dos corpos orgânicos, temos a Biologia, a Fisiologia, etc.; para os inorgânicos, temos a Física, e em parte a Química, etc. A Biologia estuda os corpos orgânicos e as suas manifestações vitais. É, portanto, uma ciência englobante ou genérica, porque dentro dela há especializações: Zoologia, Botânica, Antropologia, etc. Tôdas as ciências, que se separaram da Filosofia não perderam seus contactos com ela, que é a ciência do geral, da totalidade. A Biologia não se separou dela, e podemos falar em Filosofia da Biologia. Tudo que está dentro do campo da ciência, que é o imanente, e o que vai muito além dêsse campo ultrapassa as possibilidades da Biologia, que tem método experimental até certo limite, e forma, então, o campo da Filosofia biológica.

Também recordamos que as ciências têm relações entre si. Cada campo tem a sua tensão, mas êles se interpenetram. A Filosofia passa para o campo do transcendente, enquanto a Ciência está sempre no do imanente. E quando um cientista penetra no campo da transcendência, está fazendo Filosofia e não Ciência; está ultrapassando a Ciência. A Biologia tem problemas que transcendem o seu campo e um dêles é o da vida. Como não se pode explicar a vida dentro da Físico-química, ela passa a ser problema da Filosofia e não apenas da Biologia. É justamente neste ponto que a Biologia tem contacto com a Filosofia. Quando a Matemática quer entrar na essência dos números, já está entrando no terreno da Filosofia. Temos, então, a Filosofia da Matemática. A transcendência, que pertence ao campo da Metafísica, não é campo de outra ciência, mas

sim da Filosofia. O têrmo *transcendência* pode ser aplicado de duas maneiras: uma de carácter filosófico, que é a verdadeira transcendência, e outra que encontramos, por exemplo, nos discursos dos políticos, que empregam mal a palavra, no sentido de algo mais elevado.

A Biologia fornece à Filosofia muitos elementos. Muitas vêzes, para compreender certos factos filosóficos, necessitamos do auxílio daquela, porque nos dá explicações que esclarecem o aspecto filosófico. Ao estudarmos o tema do advento do homem, vimos que os factos de ordem fisiológica podem influir nos factos de ordem psicológica. Auxilia no esclarecimento, não os explica, porém, em absoluto, porque então seria válida a opinião de que as ciências são reductíveis totalmente umas às outras.

Se analisarmos matemàticamente a Biologia, não poderemos fugir da unidade, porque, nesta, a unidade não se pode dividir em partes. Aqui se dá algo de diferente do que se dá na Físico-química, porque se estudarmos, por exemplo, um pedaço de madeira, poderemos dividi-lo em partes. Realmente os fenômenos biológicos não podem ser explicados matemàticamente, no sentido quantitativo, e sendo a Matemática a ciência mais ligada à Físico-química, não podemos reduzir os fenômenos biológicos aos físico-químicos. A vida não é só manifestação de fenômenos físico-químicos, mas algo especìficamente diferente do processo tensional da Físico-química.

O grande problema da Biologia é dizer o que é a vida. Vemos os fenômenos vivos, mas o que é a vida, em que consiste, é uma pergunta ainda em pé para ela. Se recuarmos para as doutrinas já estudadas, vemos que o deísta explica a vida como algo dado por Deus; o grego, já a concebe de outra maneira, porque, para êle, tôda existência é viva, daí o carácter *hilozoísta* (de *hylê*, matéria, e *zoo*, animal) da filosofia pré-socrática.

Para os gregos de então, há vida mais intensa ou menos intensa. Os próprios deuses são sêres vivos, com as mesmas condições humanas: forma, desejos, vontade e defeitos, mas de uma intensidade de vida maior e, por isso, são imortais. A teoria naturalista aceita a idéia de que a vida é uma manifestação físico-química.

Chamam-se *vitalistas* as doutrinas que aceitam um princípio vital, existente na natureza, e que se integra na matéria inorgânica, tornando-a orgânica. Alguns chamam de vitalistas os existencialistas. Contudo, não se deve fazer tais confusões. Estamos aqui tratando dos vitalistas na Biologia e não na Filosofia. Se aceitarmos um princípio fundamental, aceitamos uma finalidade. Então a vida dirige o corpo. E tôda concepção finalista cai no defeito dos naturalistas; o mecanicismo. Hoje há uma grande polêmica entre vitalistas e naturalistas dentro da Biologia, e pode dizer-se, sem receio, que os biólogos mais representativos estão entre os vitalistas.

Entretanto, pode-se tomar uma posição que compreenda as duas: a naturalista e a vitalista, tirando delas apenas o que é mais exacto. Veremos também, na análise das culturas, por que e quais os elementos que funcionam para dar essa perspectiva naturalista, e quais os que funcionam para dar a perspectiva vitalista. Julgam muitos que a Física tem uma história, que é um relato progressivo das descobertas, como se ela fôsse algo pontual, num crescendo, desde um ponto de partida. Para outros, há *físicas* coordenadas: uma surge, cresce, tem progresso, e decai. Depois, vêm outras, que também têm o seu progresso e também decaem, e assim sucessivamente. Dêsse modo, o facto físico é visualizado diferentemente por um hindu, um árabe, um chinês, nas suas respectivas culturas.

A Física de 1880 era, para os que defendem esta posição, totalmente diferente de a moderna.

A anterior satisfazia aos físicos de então, como os físicos actuais se satisfazem com a actual. Poder-se-ia concluir que a Física actual, com o tempo, deverá ser substituída por outra.

Conta-se que, no século passado, um professor de Física seguia à margem do Sena, com um discípulo, que lhe dizia: "A vossa geração foi feliz. Os senhores conseguiram explicar todos os fenômenos da Física, e o que sobrou para a nossa geração é uma herança grandiosa, mas nos tirou o prazer de novas descobertas." Respondeu o professor que realmente só cabia à nova geração continuar melhorando o que havia sido feito.

Mas uma simples experiência, com muito de casual, modificou tudo, influindo no próprio arcabouço da Física. Ro-

entgen tentou reproduzir uma experiência feita por Crookes, e, por casualidade, quando levou a mão sôbre a lâmpada, viu, com grande espanto, que podia enxergar os ossos da mão. Aquêle raio misterioso recebeu o nome de *raio X*, e passou a ser uma nova e grande interrogação para os cientístas. Para explicá-lo, era preciso penetrar no arcabouço da Física. Vieram novas descobertas, e novas revisões. E assim continuará sempre. Na palavra *physika*, vimos que o significado abrangia o conhecimento geral dos factos do cosmos, mas agora é mais delimitada. Mas a *physika* já marchava para êsse campo, observando apenas os factos físicos mensuráveis no acontecer cósmico. Aristóteles dizia que ela era ciência secundária, porque a primeira era a Filosofia, e aquela se interessava apenas pelos fenômenos materiais.

(Aula taquigrafada, proferida em 14|9|50)

A FÍSICA, A MATEMÁTICA E A RELIGIÃO

É o homem um constante criador de conceitos. Quando êle percebe uma certa consistência, uma coerência entre factos, que o apresentam como uma *tensão quantitativa e qualitativamente* delineada, êle separa mentalmente as características gerais, ou seja, repetíveis em outras tensões e, com êsse conjunto de notas, que lhe parecem repetidas, e que são inseparáveis, indispensáveis para caracterizar a tensão, constrói com elas um conceito.

Formado êste, necessàriamente sente a exigência de lhe dar um nome, de intitulá-lo, e eis o *têrmo*, que indica, que o assinala. Os homens primitivos têm pouca conceituação, porque estão mais fundidos com as coisas e delas muito pouco se separam.

Tivemos ocasião de assinalar como uma tendência manifestada, sobretudo no século passado, a que consiste em querer reduzir, *explicar por...*, os factos de uma ciência que lhe é perfectivamente inferior, isto é reduzindo-os a epifenômenos.

Assim, o filosofismo procurou explicar, reduzir, os factos biológicos a meros factos físico-químicos, e os psicológicos, a meros factos biológicos. Tais tentativas de reducção dos factos malogrou, e sentimos hoje, neste século sobretudo, que não é possível reduzir um facto de uma esfera geral do conhecimento, tensionalmente forte, a outro, porque tôda redução seria considerar apenas o lado material quantitativo, e desprezar, virtualizar, o lado formal.

Assim podemos dizer que, num ser biológico, temos tantos elementos físico-químicos; não poderemos, no entanto, dizer que o facto biológico é apenas uma manifestação físico-química, porque êle é qualitativa e especìficamente diferente, por ter uma *tensão* diferente.

No século passado, dizia-se que a Física estudava os factos físicos moleculares, e a Química, os factos físicos atômicos.

Para a Física, o átomo não pode perdurar isolado na natureza.

Só a molécula o pode. Dessa forma, o átomo é "obrigado" a combinar-se com outros, imediatamente, e dessas combinações forçadas decorrem todos os factos maiores do mundo físico. É assim o átomo uma tensão que, por si só, não perdura, necessitando de combinar-se com outras tensões, para formar novas tensões. (Isto nos corpos homogêneos, em que os átomos de um mesmo elemento químico se juntam a átomos do mesmo elemento). Nos heterogêneos, êles são qualitativamente diferentes, pois se juntam átomos de elementos diversos para formarem novos compostos.

O facto biológico tem sua tensão própria, qualitativamente diferente, embora quantitativamente igual quanto aos elementos físico-químicos que o compõem. Por isso, tentar reduzi-lo ao facto meramente físico-químico, é tomá-lo apenas pelo lado quantitativo; portanto, é tomá-lo abstractamente, desprezando, inibindo, virtualizando, o aspecto qualitativo, que é importante. Essa a razão por que não se podem reduzir os factos de uma esfera, como a biosfera, esfera da Biologia, à esfera da Física, a fisicosfera.

Nossa posição actual, mais profunda, é a da irredutibilidade do objecto de uma ciência de tensão nítida ao objecto de outra, embora cada objecto seja tomado pelo homem como separado do facto existencial. Exemplifiquemos:

A Fisiologia, a Anatomia, a Histologia, a Citologia são ciências particulares da esfera da Biologia. Assim a Mecânica é da esfera da Física.

Temos, como esferas das ciências, as seguintes: a esfera da Físico-química — a fisicosfera; a esfera da Psicologia — a Psicosfera; a esfera social — a Sociosfera.

A Filosofia estuda os entes, quer em sua imanência (em si mesmos) quer em sua transcendência (no que ultrapassa o terreno do mero acontecer cósmico).

Cada uma dessas esferas, que são regiões de *existir* tempo-espacial, pode ser tomada sob um ponto de vista espacial (já abstracto) e temos a *morfologia do extenso* ou, então, sob o ponto de vista histórico (também abstracto), e temos a *morfologia do intenso*.

Tôdas as esferas são tensionalmente diferentes umas das outras, sem que isso implique a negação de uma homogeneidade quantitativa do existir, mas apenas afirma uma heterogeneidade qualitativa.

São abstracções necessárias para que se possa efectuar a análise. Deixá-las, porém, separadas, e considerá-las autônomamente, como se na realidade se dessem *apenas* como separadas, seria persistir na abstracção e cair no *abstractismo*, forma viciosa daquela.

Conexionar o que foi abstraído, fazendo-o retornar ao facto existencial, como um todo, é realizar um retôrno em espiral, que indica já o sentido do verdadeiro progresso, e que revela uma *posição concreta*, a tomar concretamente os factos.

A colocação dêsses temas sob essa perspectiva nos permite conquistar uma posição superior, da qual podemos visualizar obliquamente, o acontecer cósmico, e compreender o papel vicioso de tôdas as concepções, como as naturalistas, positivistas, materialistas, espiritualistas, e compreender tôdas elas como manifestações viciosas de uma tomada abstracta dos factos.

A Física é um tema presente em tôdas as culturas com características peculiares, porque há maneiras diversas de visualizá-la, de actualizá-la, nas diversas culturas.

A palavra *física* vem de *physika*, grego, que por sua vez vem de *physis*, natureza. A Física, para os gregos até Aristóteles, era o saber teórico, que tinha como objecto todos os factos do acontecer cósmico (sensíveis, portanto). Tem duas fases: a aristotélica, em que era concebida como ciência da natureza. Posteriormente, distinguiu-se a natureza viva (orgânica) da natureza morta (inorgânica).

Hoje a Física se interessa apenas pelos factos da esfera do inorgânico. Embora tenha às vêzes relações com a Biologia, por estudar nos factos biológicos as manifestações

físico-químicas, tal não quer dizer que os factos biológicos sejam apenas factos físico-químicos.

Na nossa cultura, que Spengler chamou de fáustica, a Física se refere apenas aos aspectos quantitativos da Natureza, daí a relação entre a Físico-química e a Matemática. Mas a Físico-química tem a tendência para a expansão e procura construir uma consistência do todo. Êsse aspecto é importante, porque surge, sobretudo, pela acção do movimento jesuíta, e grandes físico-químicos são justamente jesuítas.

Se examinarmos a história da física, veremos que sofreu modernamente uma completa transformação. Chegou ao ponto de esgotamento de suas possibilidades e não pode mais trabalhar com realidades positivas no sentido restricto do positivismo, e se vê forçada a trabalhar com números, já em sentido não meramente quantitativo.

O átomo, por exemplo, já não é substância. Aceita-se hoje que o núcleo está em constante vibração, cercado de fôrças também em vibração, e que teriam relação entre si. O átomo não é pròpriamente o que é expressado através dos livros de divulgação, nem das revistas.

O gráfico, que se faz do átomo, é para nos dar uma "idéia", porque, na realidade, não é êle conhecido estereomètricamente, nem temos meios suficientes para descrevê-lo.

É característica da cultura fáustica a separação constante entre a ciência e o conhecimento empírico, e entre aquela e o homem vulgar, de quem cada vez mais se distancia. Quanto maior o esfôrço em tornar a ciência accessível a todos, ela vai tornando-se cada vez mais afastada e mais difícil. No tempo dos gregos, todos compreendiam e sentiam o que era Estética, com maior ou menor intensidade. Hoje êsse tema pertence a especialistas. E quanto mais especializada, mais inaccessível; razão por que se torna muito difícil a divulgação de qualquer conhecimento, porque os instrumentos do mundo quotidiano tornam-se inábeis. Por isso é impossível, por exemplo, dizer o em que consiste a mecânica ondulatória. A Física, hoje, está em uma situação difícil, porque não consegue dar uma solução ao problema do movimento, problema que ultrapassa até o campo da própria Física e penetra no da Filosofia e da Metafísica.

Não é possível mais a ninguém hoje acompanhar o que se produz no mundo da Ciência. Não é possível até para o físico acompanhar tudo o que se realiza dentro da sua ciência, que se especializa cada vez mais. Quando surge um facto novo, são abandonadas as hipóteses antigas, e surgem novas, muitas vêzes construídas apressadamente.

Outrora se dizia que a Física mudava de fisionomia de cinco em cinco anos, hoje, entretanto, pode-se dizer que muda de ano em ano e até menos.

Por isso, muitos físicos se interessam pelo "como se dão" os factos físicos. A Física está retornando, em certo aspecto metodológico, à posição verificada no Renascimento. Aristóteles procurava o *porquê* dos factos físicos e, posteriormente, na escolástica, continuou-se a estudá-los dentro da Filosofia.

Do Renascimento, com Galileu, diminuiu o interêsse pelo *porquê*, para dirigir-se ao *como* se davam.

A ciência antiga, construída através de locubrações, passou a ser construída nos laboratórios. Mas, nos séculos XVIII e XIX, a situação já não satisfazia, e o homem pensou que podia explicar os *porquês*, e através de respostas, chegou-se à situação actual, de aporias, de dificuldades teoréticas, o que levou a muitos físicos a abandonarem as tentativas de explicação, interessando-se apenas pelo domínio técnico dos factos físico-químicos.

Há até muitas obras que não se interessam em oferecer explicações de carácter teórico quanto aos factos físico-químicos.

Com os estudos de Heisenberg, na físico-química, julgou-se que se punha sôbre a mesa a validez formal da lei de causalidade.

A filosofia clássica parecia abalada em seus axiomas fundamentais, como o princípio de identidade e o de não-contradição, que exclui uma terceira posição, que lhe é uma impossibilidade (porque ante a alternativa ou...ou..., repugna-lhe uma terceira posição, como a de um "ser que é e não é").

Com a Lógica Formal, as filosofias clássicas construíram a ciência clássica, e a física clássica, no sentido aristotélico.

Para muitos, quase tôdas as afirmações tinham de ser rejeitadas, permanecendo em pé a parte meramente filosófica. Atreveram-se alguns a dizer que, dessa parte, também, pouco se aproveitará.

Hoje, afirmam êsses, dentro da micro-física, os métodos da Lógica Formal não são mais absolutos. A Física construiu uma outra lógica *a posteriori*. Antes, a Lógica antecedia aos factos. Mas, para a Física moderna, quando os factos desmentem a Lógica, ela prefere os factos.

As leis da ciência são para êles, probabilísticas e estatísticas. É que a idéia de *tempo* penetrou na Ciência moderna vitoriosamente, e o tempo revela o produzir-se. E para podermos saber rigorosamente que, dada tal condição, tal facto se dará, teríamos de acompanhar o movimento de todos os átomos, e isso seria impossível, porque, quando chegássemos a conhecer as suas condições, já teriam êles mudado.

Assim, o conceito rígido de lei, de índole absolutista, tornou-se mais maleável, substituído agora pelo conceito de *invariante*, de conseqüências imprevistas, como ainda teremos ocasião de verificar.

Contudo, tôdas essas afirmações são improcedentes e revelam o grau de ignorância que há entre os cientistas modernos em tôrno das realizações filosóficas do passado.

O conceito de causa-efeito não é o que Hume e os modernos julgavam e julgam ser. Não há, nesse conceito, apenas a relação de anterioridade e de posterioridade, mas sim o de dependência real do efeito à causa. Não é mister acompanhar o movimento de todos os átomos para saber de antemão que uma macieira dará maçãs e não pêras. Há uma *subordinação formal* entre o efeito e a causa, e não apenas um nexo de sucessão.

Por outro lado, a indeterminação de Heisenberg apenas afirma a nossa impossibilidade de acompanhar com rigor e exactidão o movimento dos átomos, por deficiências dos nossos meios de observação, dentro do instante de tempo

c
r
d
d

tísi
fac
tal.
bém, r
tigres.
pombas
admitem,
a liberdade,
e efeito.

Ademais, qu
quando julgam que
ingenuidade julgar qu ...ria seja apenas o q...
consta dos manuais, pois ... ela possibilidades muito amplas, como se vê na Lógica Maior, na Lógica Demonstrativa. Ademais, é ingenuidade pensar que qualquer dos princípios ontológicos, que são fundamentais da Lógica Formal, estejam desmentidos ou refutados pela Física. O princípio de não-contradição não foi refutado pelos factos. Se o homem define o átomo como corpúsculo ou como vibração simultâneamente, não significa tal que seja corpúsculo a negação, a privação da vibração. E se os físicos se encontram ante conceitos opostos, nem todos os conceitos opostos são contraditórios, como nem todos os contrários são contraditórios. Por não saberem se os átomos são corpúsculos ou ondas, não quer dizer que sejam o que são e ao mesmo tempo, sob o mesmo aspecto, não sejam o que são.

Desde quando a ignorância é argumento?

* * *

Vejamos agora a *matemática*. Ela tem seu maior desabrochar precisamente em regiões onde predominam os vales dos grandes rios, como o Eufrates e o Tigre. E entre os grandes matemáticos do mundo, o grande matemá-

ı

a
m
as
en-

e, e se
na para
os cultu-
de um ci-
neidades no
euclidiana do
Foi a primeira
idental. O núme-
servia para medir

Depois surgiu como *relação*, como veremos, deixando de ser meramente quantitativo para transformar-se em confronto de quantidades, umas em face das outras. O grego não usava o número como relação, mas já Pitágoras o fazia. Posteriormente, surge-nos como relação de relações. A relação de uma relação é o número como *função*. Tal não se dava na matemática grega, mas Pitágoras já assim o compreendera. A matemática tem que ultrapassar o campo do quantitativo.

Uma das mais caras convicções humanas, consiste em dar rigor a tudo quanto se explica matemàticamente. Os estudiosos da Matemática naturalmente amam a sua matéria, e só encontram rigor no que podem explicar matemàticamente.

A matemática, estabelecendo prèviamente os seus princípios, é sempre deductiva; estabelece um princípio geral e dêle tira regras particulares. Quando partimos de elementos particulares, singulares, para o geral, nós *induzimos*.

A matemática estabelece axiomas e dêles deduz corolários.

* * *

Vejamos agora a *Religião* — A palavra é formada, segundo Cícero, do verbo latino *religare*, que significa religar.

É o que *liga* o homem ao mundo superior. Mas, na verdade, os gregos já tinham um verbo de sentido bem claro, *alegeyn*, que significa venerar, e *re-alegeyn*, que significa relegar pela veneração.

As religiões se formam através da veneração que os homens prestam aos antepassados. O terror à morte condiciona as primeiras manifestações religiosas superiores, ligadas às venerações prestadas nos túmulos. Tema presente, actual sempre em tôdas as culturas, é desprovido de sua intensidade nas épocas de civilização metropolitana, em que o homem já não tem o mesmo respeito pela morte.

O homem de hoje não *sente* a morte, embora viva a morte.

A religião procura ligar o homem ao passado, através de uma veneração. Êsse passado é representado pelos mortos. Tôda religião presta sempre uma homenagem aos mortos. Não há religião que não se ligue a essa veneração, mesmo as que se podem classificar de "materialistas", como o budismo, que não aceita, sobrevivência individual, afirmando a integração do homem no Nirvana.

Ela afirma que "o homem é um ser que nasce só, e morre só".

O budismo é uma homenagem à morte. Então, nós nos devemos preparar para a morte, e é para a morte que servem as religiões. Mas, para têrmos uma boa morte, devemos ter uma boa vida. Os homens em todos os tempos se preparam para a morte. A vida devia ser coerente com a morte.

A arte desenvolve-se nos túmulos, porque, nêles, os homens expressam a sua afectividade para com os mortos, e lhes prestam assistência, para que êles, por sua vez, auxiliem os vivos, numa mútua assistência.

Assim, podemos pedir aos mortos que nos auxiliem e daí surge a oração, que é sempre um pedido. Temos um outro aspecto, que é constante em tôda cultura: tôda reli-

gião é transcendental. Ela visa ao além, porque liga o mundo dos vivos com o mundo dos mortos.

As religiões, em geral, ao construírem, no início, a veneração aos mortos, não têm ainda uma idéia divina, porque, em regra geral, atribuem àqueles mortos as mesmas dificuldades que aos vivos, mas aceitam que os mortos, depois das suas longas caminhadas, conseguem atingir um mundo onde essas dificuldades são menores e até nulas. O céu, é sempre uma cópia, sem efeitos e sem os males, da própria terra. Tôda religião oferece, no céu, as ausências da terra, procurando, assim, compensar as insatisfações humanas.

(Aula taquigrafada, proferida em 14/9/50).

FILOSOFIA, METAFÍSICA, SOCIOLOGIA

Podemos dizer que uma das características mais expressivas da cultura fáustica é a sua capacidade para formar abstracções de abstracções. Sabemos todos que os Romanos foram os grandes constructores do direito, devotados estudiosos do facto jurídico.

No entanto, não foram capazes de construir teorias sôbre abstracções, como a da imputabilidade, a da prescriptibilidade, etc. Não chegaram a construir um direito de pessoas jurídicas abstractas, como os árabes o conseguiram. Para que nos servem tais factos? Servem-nos para confirmar, mais uma vez, que apresenta cada cultura suas próprias características e sua visão geral do mundo, sua perspectiva, que lhe permite construir um mundo conseqüente com a sua visão.

Como poderíamos estudar tantos aspectos estranhos e diferentes, se não tivéssemos à mão apropriados instrumentos de trabalho, regras, normas, nexos já descobertos?

Não podemos deixar de reconhecer, como já o vimos, que o homem, por ser insatisfeito, por conhecer as mais agudas insatisfações, é um constante interrogador.

O homem surgiu plenamente quando se separou do mundo ambiente, quando transformou êste em seu objecto, quando se distinguiu como sujeito, em face da natureza. Em face do espaço, em face do que não era êle, surgiu, simultânea e contemporâneamente, a consciência de que êle era um *eu*.

Um terror apossou-se dêsse pobre ser ao sentir-se como isolado, como sòzinho em face da natureza. E o ter consciência de si provocou-lhe o saber de que não era eterno, que teria um fim: a morte.

Seus primeiros profundos pensamentos dirigiram-se naturalmente para o tema da morte. O terror cósmico do animal ante o espaço que não conhece e não domina, ante os obstáculos que oferece, os perigos que guarda, teve, no homem, um variante, um desvio, que o elevou a um sentir mais tremendo: o terror cósmico ante a morte.

Tudo quanto morre deve ter um princípio; e o princípio é o nascimento; êsse instante cheio de mistério é o começo de uma marcha para um fim. Entre o princípio e o fim, tôda passagem humana, tôda caminhada, provocou-lhe perguntas e mais perguntas.

Trabalhou a sua imaginação, a sua fantasia. Criou com as imagens do seu mundo, fantasias e fantasmas. Tôdas as possibilidades criadas pela fantasia bifurcaram-se com o decorrer do tempo em duas grandes ordens de possibilidades: as em que a *empíria*, a experiência, comprova haver um certo nexo, e as que permaneciam apenas no terreno das fantasias, sem base real de qualquer espécie. Com as primeiras, através de experiências e erros, foi o homem construindo um saber provado, solidificado pela experiência, um *saber empírico*.

Mas dêsse saber empírico, que tinha base real, uma parte podia ser comparada entre si. Digamos melhor: muitos aspectos podiam ser comparados, factos com factos, o que permitia descobrir um nexo, um repetir entre êles, um implicar de uns em outros. E nesse trabalho, em que êle comparava um facto com outro facto, precisava *espelhar*, observar, ver demoradamente, contemplar os factos ou as representações que dêles formava, para, por entre elas, descobrir um nexo, uma regra, uma repetição, um aspecto que era presente entre êles, que lhe servisse para dominá-los, conhecê-los, com-preendê-los (de *cum-prehendere*, tomar com, segurar, dominar).

E assim, aos poucos, através de marchas e contra-marchas, de erros e experiências, construiu o homem o *saber teórico*, (de *theoria*, em grego contemplação), *um* saber especulativo (de *speculum*, espelho). A êsse saber em geral chamavam os gregos de *sophia* (saber) e os que o sabiam, de *sophos*.

Com êsse saber, o homem explicava os factos do seu acontecer (de *ex-plicare*, que significa: *plicar*, dobrar, daí

prega, embrulhar. O prefixo *ex* nos dá a idéia de fora, de pôr para fora o que está dobrado, embrulhado. Assim explicar é desembrulhar, tornar visível o que estava oculto).

Pois bem, os filósofos são êsses homens que se afanam por saber, mas por um saber teórico, especulativo (no Ocidente sobretudo), e por um saber de ordem páthico também, ao qual chamamos de *frônese*, do grego *phronesis*, tão próprio dos orientais.

Não se pense que os ocidentais também não procurem um saber páthico. Os místicos, no ocidente, procuravam êsse saber páthico, afectivo, do todo. A palavra místico vem de uma palavra grega, um verbo, *myô*, que significa fechar a bôca, guardar silêncio, fechar os olhos.

Mistério é o que está oculto, o que não se revela, o que guarda silêncio. O místico não vê os factos do acontecer cósmico superficialmente como aparecem, como meros *phenômenos* (de *phaenomenon*, em grego, o que aparece).

Não se creia, porém, que queiramos explicar os místicos ocidentais como influídos pelo misticismo oriental.

Absolutamente não. O misticismo também surge no ocidente, porque o homem pode actualizar seu misticismo, embora seja mais normal que o actualize no oriente, onde as condições são mais propícias, como veremos.

Mas, já que chegamos aqui, podemos dizer que a Filosofia é um afanar-se, uma actividade, portanto; e êsse afã é valioso, para alcançar um saber, mas um saber que responda aos *porquês*, às interrogações do homem. Preferimos êsse enunciado geral porque nos permite, com êle, compreendermos a Filosofia, quer ocidental, quer oriental.

Sendo a Filosofia compreendida assim, inclui ela todo o saber teórico, portanto também o que hoje chamamos de Ciência e, entre essas, as ciências que estudam a *natureza*, ou Ciências da Natureza, e as Ciências Culturais, cujo objecto é o campo da cultura.

Realmente assim é. A Filosofia abrange todo conhecimento, porque ela é o saber do todo. Mas, é um saber especial, próprio dêsse todo. Aquêles aspectos, que ultrapassam o campo restricto dos objetos das diversas ciências, e que não encontram soluções imanentes, pertencem ao cam-

po da Filosofia, que tem, como objecto, para aceitar ou para repudiar, o *transcendente*.

Dessa forma, o estudo teórico da Religião, e também a Religião pròpriamente como pátrica, inclui-se no campo da Filosofia. Isto é, podemos viver a religião pàthicamente, e *saber sôbre* a religião.

Nessa diferença está especificado um aspecto que não deve ser confundido.

No tempo dos gregos, a Filosofia incluía todo o saber. Com o desenvolvimento dos conhecimentos, cada grupo de factos, com sua tensão específica, constituiu um objecto, e permitiu a construcção de um saber específico, que lhe fôsse próprio. Tôda história do saber humano é o descortinar dêsses novos objectos e a formação dos *saberes*, que lhe são próprios. Por isso, o número das disciplinas cresce constantemente. Assim, da filosofia, destacaram-se a Psicologia, a Lógica, a Metafísica, a Ética, a Estética, a Religião, e a Ciência em geral, com suas subdivisões posteriores.

Sabe-se que Aristóteles foi preceptor de Alexandre Magno. Êste, quando dominou a Grécia, deu-lhe todo apoio, pondo-lhe à disposição um grande número de sábios, com a finalidade de organizar uma súmula de todo o conhecimento, de então. O que se conhece pròpriamente, de Aristóteles, não se pode dizer com rigor que seja exclusivamente seu.

Presume-se que muitas de suas obras eram apostilas das aulas que êle dava. Aristóteles deixou, no entanto, uma obra que se pode estabelecer como exclusivamente sua, publicada depois de sua morte.

Nos manuscritos trazia a seguinte indicação: *ta meta tá physika*, e daí se formou a palavra latina *metaphysica* e a nossa *metafísica*. O que Aristóteles nela estudava eram as conexões que ultrapassavam as possibilidades de um conhecimento sensível, aquêles sêres que não eram passíveis de captação pela experiência sensível, nem por esta directamente revelados. E a palavra *metafísica* tomou, então, êsse sentido, tornando-se a parte da Filosofia, que procura responder aos *porquês* que ultrapassam as possibilidades da experiência sensível. Na concepção aristotélica, a Metafísica é a parte da Filosofia que estuda as primeiras causas dos

sêres que ultrapassam o terreno da experiência sensível, tais como Deus, liberdade, o determinismo, a alma, o tema de uma finalidade no universo, como também as abstracções de 3.º grau das ciências. Os problemas metafísicos não foram sempre os mesmos nas diversas culturas. O que para nós pertence ao terreno da Física, o que penetra muito levemente no terreno da Metafísica, para outras culturas são temas meramente metafísicos.

Com o tempo, o campo se restringiu, mas esta restrição, que se dá na cultura ocidental, veio em benefício da Metafísica, porque houve um certo exagêro no seu emprêgo. Nos séculos XVII e XVIII, tornou-se esta um meio de falsificação perigosa. A Metafísica chegou mesmo a ponto de ficar completamente desmoralizada no século XIX, devido ao excesso vicioso, que tomou o nome de *metafisicismo*, que consiste em dar realidade *extra-mentis*, fora da mente humana, ao que apenas tem realidade nesta.

Com os positivistas o metafisicismo tomou uma posição tão contrafeita que os próprios metafísicos receavam confessar que o eram. Esta restrição foi benéfica, pois deu margem a que se estabelecesse a distinção entre *Metafisicismo* e *Metafísica*, colocando-a no devido lugar, libertando-a dos preconceitos daquela.

Não se pode construir a Filosofia sem Metafísica, porque não há Filosofia sem Metafísica. Não há Filosofia que não procure invadir o terreno das perguntas máximas e não penetre no terreno da transcendência. Chamamos de transcendente o que ultrapassa o que é imanente. A Ciência estuda o imanente. A Filosofia estuda a transcendência. Tudo que transcende à imanência pertence ao campo da Filosofia.

Quanto à *Lógica*, podemos dizer que os homens foram verificando que muitas das fantasias tinham uma certa confirmação com os factos, enquanto outras eram por êles negadas.

Verificaram que entre os pensamentos existia um certo nexo, que êles não se davam sem certa ordem e coerência. A descoberta dessas ordens, regras do pensamento, permitiu a fundação da disciplina, que é a Lógica, a qual estuda o pensamento em seu desenvolvimento.

A Matemática pertenceu também à Filosofia, embora hoje se coloque como ciência independente. É ela a ciência de ligação entre as do espírito e as da natureza.

Ela participa tanto do mundo da natureza como do mundo do espírito. Também a Física pertencia ao campo da filosofia clássica, que era a Cosmologia.

* * *

Do século XV em diante, a Física separou-se cada vez mais da Filosofia, tornando-se uma ciência de objecto autônomamente considerado, que, por sua vez, se actualizou em outros objectos, que formam as disciplinas que lhe são afins. Ela, com a Psicologia, a Sociologia e a Economia tornam-se as ciências mais importantes e de maior interêsse na actualidade.

A Ética, ciência do facto ético, é formada da palavra grega *ethos*, que significa costume, como o *mor, moris*, dos latinos, que tem também o mesmo significado, daí Moral. Pode a Ética ser estudada à parte da Filosofia, mas sempre estêve incluída na esfera pròpriamente filosófica, apesar das suas ligações estreitas com a Sociologia, a Psicologia, e a Antropologia. Sôbre êste ponto voltaremos a seu tempo.

A *Estética*, da qual também trataremos oportunamente, tem sua origem na palavra grega *aisthesis*, que significa sensação.

O verbo grego *aisthonomai* significa perceber através dos sentidos. A Estética era, na filosofia clássica, a ciência da sensibilidade em geral. Mas ainda não se havia perfeitamente distinguido a sensibilidade da afectividade, como não as distinguem ainda hoje. Desta forma, incluía-se, dentro do campo da sensibilidade, o campo da afectividade, por lhe ser afim.

O estudo da sensibilidade (que seria o da *Estesia*) incluía o da Estética que, com Baumgarten, tomou um sentido específico como ciência do facto estético, o qual é genuìnamente, em sua origem, pelo menos, afectivo, *páthico*, para usarmos de nossa linguagem. Assim a Estesia, ou o que ela inclui, pertence à Psicologia, e o estudo do facto estético, — com seus problemas sôbre o belo, sua essência, sua objectividade e subjectividade e o seu papel passou a constituir uma ciência específica, com objecto próprio: *a Estética*.

Assim a captação da beleza, do belo, que antigamente estava ligada *apenas* aos sentidos, o que estava perfeitamente de acôrdo com a alma grega, cujo ideal de beleza era o sensível, passou a ter um carácter páthico, afectivo, portanto, incluindo-se nêle os valôres estéticos, que, por não poderem ser considerados como meramente objectivos, não podiam ser considerados capazes de mera captação sensível, isto é, pelos sentidos.

Para a alma fáustica, predominante no Ocidente, a beleza não é apenas sensível. É mais, e veremos quanto é mais, quando estudemos essa cultura. Conseqüentemente, a Estética teria de alargar o seu campo limitado e penetrar em terrenos que pertencem ao da Metafísica, porque, na realidade, não se pode construir uma boa concepção dos valôres sem que se penetre nela, ou na Metafísica dos valôres. Tinha que surgir, no Ocidente, uma concepção diferente da Estética.

Já teremos ocasião de penetrar na Estética, matéria importante para nós, pois não é possível compreender-se a cultura sem estarmos munidos de certo conhecimento geral daquela, porque está presente em tôdas as culturas, e marca, fixa, cunha as notas características de cada cultura e de cada alma correspondente. Convém, antes de examinarmos a Ética e a Estética, que falemos de uma nova ciência, apenas centenária, mas que já possui um cabedal de conhecimentos que ultrapassam a de muitas outras. É a *Sociologia*.

Quem primeiramente percebeu que o facto social tinha uma tensão própria e, portanto, merecia a construcção de uma disciplina específica, foi Augusto Comte. Isso não quer dizer que não houvesse antes dêle quem estudara factos sociais com certo rigor científico. Mas quem deu a êsses factos um carácter específico, e quis conjurá-los através de um nexo, isto é, conexioná-los, procurar sua coerência, sua coesão, ou em nossas palavras, sua tensão, dando ao seu estudo um método próprio para investigá-los e, por meio dêsses estudos, estabelecer uma verdadeira ciência do facto social, foi Auguste Comte. Aproveitando-se do têrmo latino *socius*, que tem um sentido muito claro e muito expres-

sivo, e indica a união passageira ou estável de duas ou mais pessoas que se coligam, se unem, ou se ajuntam para a realização de um acto comum, com um fim comum, formou a palavra *Sociologia*, que seria a ciência dêsses factos, o estudo, pelo menos, com rigor científico, dêsses factos.

No século XVIII, julgava-se possível descobrir as leis que regem todo o objecto do saber humano. Falava-se em leis da Lógica, da Psicologia, etc. E considerava-se *lei* o nexo invariável, que ligava todos os acontecimentos de um determinado objecto de uma ciência.

A idéia do cosmos encerra sempre a idéia de uma ordem universal, e para que esta ordem prossiga deve haver um nexo invariável, que permita que ela se perpetue.

Já no século passado os factos não vinham confirmar totalmente essa concepção e se admitiu, então, que nas Ciências da Natureza existia êsse nexo rígido, mas, nas do espírito, já não se admitia o sentido rígido de lei, mas sim *constantes*, invariantes, com excepção da Ontologia.

Aceitavam-se, portanto, essas constantes, e chegou-se, na própria Biologia, a verificar que aí não se davam leis. Hoje ouvimos falar nas constantes biológicas da conservação da espécie e do indivíduo.

Hoje, êsse velho sentido de lei foi expulso da ciência, porque, na Física, já se concebe, como já vimos, que há uma probabilidade, há constantes estatísticas. Essas probabilidades têm graus.

Até o século XVIII, acreditava-se que havia uma lei rígida que regulava todo objecto de saber; depois, apenas nas ciências naturais, mas só no sentido de constante, de invariante. A Sociologia, por exemplo, não tem leis, e o que já se conhece, dizem, permite estabelecer que nela não há leis em sentido rígido.

Vemos que o acontecer cósmico é um grande e único facto, mas nós, por economia do espírito, somos levados a analisar, a "separar" dos factos, certos aspectos, e com êles construir, então, uma ciência. Vemos que um mesmo agente pode realizar uma série de actos que podem ser considerados como constituintes de diversos objectos, como o político, o histórico, o social, o econômico, etc. O facto social não se dá isoladamente, é um aspecto apenas do acontecer humano. Construímos com certos aspectos um nexo; é por isso que não podem existir *leis da parte*, e se existir alguma lei será ela do todo. Já em épocas recuadas havia pensadores que diziam não haver leis. Se um Deus organizou o mundo, deu-lhe uma só lei suficiente para regular tudo. Nietzsche já afirmava mais: não havia leis de forma alguma.

Comte postulava que a humanidade havia passado por três estados, o que já examinamos.

Na verdade, Comte afirmara que êsses estados marcavam a predominância de um ou de outro. Nas primeiras fases humanas predomina a religião. Não há, então, distinção entre Religião e Ciência.

Na segunda fase, o homem começa a construir a Filosofia, que, para Comte, era meramente Metafísica. Foi êle um grande adversário da Metafísica. Surge, finalmente, o *positivo*, que, se inicia no século passado, precisamente com a Sociologia.

A Sociologia, para êle, era a ciência mais positiva, embora não dispusesse dos meios experimentais que têm à mão os sociólogos modernos.

A Sociologia é uma ciência importante, porque tôda a nossa vida de relação está dentro do seu campo. Muito pode ser útil êsse conhecimento para a organização da sociedade; no entanto, ela exerce um grande papel, sem contudo representar o seu verdadeiro papel.

Scheler divide a Sociologia em duas parte: a *real* e a *cultural*.

Nesta, a *Sociologia do saber* é todo o saber humano. O saber tem que ser estudado dentro da Sociologia.

A *religião* é um saber de salvação, e a filosofia também é assim considerada. A *Sociologia da religião* é, portanto, a parte que estuda os aspectos sociológicos dos factos religiosos. Há, pois um *saber culto*, que é o da ciência em geral com aspecto sociológico, e há o *saber de domínio*, que é o *tecnológico*.

Temos a ciência positiva em geral, que também pertence à Sociologia, porque não pode dela afastar-se pelos aspectos sociológicos que apresenta. A *Sociologia real* é

formada pela infra-estructura da sociedade, como as formas de producção, a Economia sobretudo.

No futuro, veremos que existe para Scheler dois factôres importantes, para o estudo dos factos sociológicos, que são os *factôres* ideais e os *factôres reais*. Os reais formam e constituem a infra-estructura social, e os factôres ideais, a parte cultural.

O marxismo admite que a super-estructura é um epifenômeno da infra-estructura. Outro aspecto importante será para nós mostrar a diferença entre o facto sociológico e o facto histórico, o que veremos quando examinemos a *História*.

Dizemos *cultura* no sentido de *produzir-se*, no sentido de vida, e civilização como a organização do *producto*, do produzido.

Quando predomina o *produzir-se*, temos, então, a cultura.

Quando ela actualiza mais o *produzido*, estamos na civilização.

Esta distinção nos permite compreender o aspecto social e histórico nesse sentido.

(Aula taquigrafada, proferida em 19/9/50).

A HISTÓRIA

Podemos considerar os factos como históricos, desde que tenhamos uma perspectiva tal que nos permita ver o cosmos como um acontecer, como um produzir-se. E, seguindo essas pegadas, construímos, no início, um esquema geral das ciências históricas. No entanto, é preciso que saibamos distinguir bem o que é um facto histórico como histórico, que nessa perspectiva o é todo acontecer, de o facto histórico, no sentido que o dão os historiadores.

Quando um facto ultrapassa ao campo do indivíduo e do grupo, e tem sua influência, significação, ou actuação, quer sôbre ou para outros grupos sociais maiores, penetrando na direção do seu destino, chamamo-lo de *histórico*. E, nesse sentido, tais factos formam o *historial*, ou mostram seu aspecto historial. Não temos, como o tem a língua alemã, palavras que possam distinguir bem as diferenças entre êsses dois conceitos de histórico, como as palavras *geschichtlich* ou *geschichtmassig* do *historisch*. No entanto, podemos chamar de aspecto historial ao aspecto histórico, que pertence à História, como conjunto de factos acontecidos, que têm ou tiveram certa significação ou influência sôbre uma colectividade humana.

Para os gregos, a História era concebida como o relato dos factos importantes, que êles, devido à falta de um sentir em profundidade do tempo, envolviam, confundiam com os mitos criados sôbre a sua origem e sôbre as épocas pretéritas, dos antepassados.

Consideravam o saber de duas espécies: um *saber teórico* e um *saber prático*. O saber prático é o saber que é dado pela experiência. O teórico vem da teoria, que, já vimos, para os gregos, é a contemplação, é um saber especulativo, discursivo, de discorrer, de correr daqui para ali;

é o saber que o espírito constrói, comparando uns factos com outros e descobrindo seu nexo causal, suas origens e incorporando-os, posteriormente, numa teoria, numa visão particular dos mesmos que os inclua conexionadamente.

Tôda teoria se funda numa especulação, num espelhar os factos do passado, comparando-os com os factos do presente, para descobrir, nestes como naqueles, o nexo que os liga. A teoria é, assim, uma construcção do espírito feita dos factos dados pela prática.

A Matemática, a Física, a Filosofia, etc., são saberes teóricos.

Mas a História, para os gregos, é um saber prático. Não procuravam êles uma teoria sôbre ela, nem descobrir o nexo dos factos, apesar das passagens de certos autores onde encontramos comparações e a apreensão de analogias. Estas já encerravam, em si, as possibilidades de ulteriores desenvolvimentos, verificados no desenrolar dos estudos históricos, sobretudo já em nossos dias quando aquela passa a adquirir novos métodos e novos instrumentos de trabalho, em combinação com a Sociologia.

Analisemos, agora, quais as características fundamentais da História. Em primeiro lugar, teremos que salientar que o facto histórico se dá no tempo. Êle sucede; dá-se, e passa. Portanto, é o tempo o campo dos factos históricos. Se assim é, logo se vê que o conceito que tivermos do tempo influirá naturalmente sôbre a perspectiva que teremos dos factos históricos. À proporção que se tiver uma visão em profundidade do tempo, teremos uma visão em profundidade da História. Como os egípcios tinham uma visão em profundidade do tempo, tinham, também, uma visão em profundidade da História, o que não se dava com os gregos, que, por não a terem, mas apenas superficial, tiveram uma visão também superficial, confundindo o passado com os seus mitos, perdendo até a segurança cronológica dos acontecimentos pretéritos. Enquanto os egípcios nos oferecem, com uma exactidão pasmosa, as datas de suas dinastias e os períodos certos dos reinados de seus diversos faraós, os gregos nos deixaram tamanhas dúvidas sôbre os factos da sua História que, para reconstituí-la, foram exigidos esforços sôbre-humanos dos estudiosos. Não sabemos se a figura de um Licurgo foi real ou apenas mítica, mas sabemos da realidade das mais simples personagens das primeiras dinastias egípcias.

Como a perspectiva e a visão do tempo variam de cultura para cultura, varia também sua perspectiva da História.

Para os gregos, a História é apenas dos homens. Mas, na cultura fáustica, com Bacon, já verificamos que ela é concebida não apenas pertencente ao campo antropológico, mas também ao dos animais e das coisas, de todos os sêres que se dão no tempo e no espaço, como vimos. Desta forma, teremos uma visão histórica do mundo.

Mas, no estado actual dos nossos conhecimentos sôbre a História, como produzir-se do acontecer cósmico, e como dos factos importantes da vida humana, podemos apontar a essência da História? É da essência do histórico e não a sua essência, porque o negativo não pode ser essência de coisa alguma) a irrepetibilidade. O histórico não se repete, porque a perspectiva histórica é conseqüência da posição que tomamos, de cujo ângulo visualizamos apenas o aspecto irrepetível dos factos. Cada facto, que se dá, é novo e único em si mesmo. Mas cada facto também repete os factos passados porque, do contrário, todo o existir teria uma diferença absoluta e não nos permitiria o conhecimento. Conhecemos, porque há aspectos que se repetem, e é sôbre o repetível que construímos a ciência, construímos um saber. Mas o facto histórico, como tempo, é irrepetível, porque o minuto que passa não retorna, é sucedido, é substituído. Sabemos que Napoleão Bonaparte não será repetido, não retorna, mas sabemos, no entanto, que as condições que geram *um bonaparte* sob certos aspectos, se repetem (1).

Não podemos reverter o tempo, não podemos tornar presente o passado, no entanto podemos reverter o espaço, podemos medir da direita para a esquerda, como da esquerda para a direita. Se dizemos que algo tem tantos metros de comprido, tanto pode ser considerado da direita como da esquerda; mas o tempo, não! O tempo é irreversível. Ora, os factos históricos são irreversíveis, e essa irreversibilidade é dada pelo tempo, porque os factos históricos se dão no tempo. Em tôda natureza, já vimos, dá-se a irre-

(1) Oportunamente, estudaremos a História do ângulo ontológico.

versibilidade. Todos os factos são irreversíveis. Mas, então, como seria possível a ciência, como seria possível conhecer se não se dá a reversibilidade? Como poderíamos comparar um facto com outro para descortinarmos o nexo que os liga?

Podemos, porque o espírito humano tem essa capacidade de reverter os factos do passado através das imagens que dêles guardamos, pela memória. Não revertemos os factos, mas apenas as imagens. Essas já não são vivas, dinâmicas como factos, mas estatizadas, paradas por nós. Mas em que consistem essas imagens? Ora, elas não são os factos, mas apenas cópias dos factos. Não são os factos que retornam, mas certos aspectos, notas, que os reproduzem. Não são, portanto, vivas, dinâmicas como os factos, mas apenas notas inteleccionadas pelo nosso espírito, pela nossa inteligência. A inteligência é a função de escolher entre, de seleccionar entre muitos aspectos captáveis os que o espírito pode captar (inteligíveis para êle) e com êles recordar, reverter o passado, não como produzir-se, mas como producto, não vivo e dinâmico, mas estático.

Então, temos aqui os meios para bem distinguir a Sociologia de a História. A Sociologia actualiza dos factos as notas que se repetem, enquanto a História, apenas actualiza as irrepetíveis. Quando dizemos que a História se repete, actualizamos apenas as notas que se repetem, não o facto em sua unicidade; olhamos mais o lado sociológico que pròpriamente o histórico.

Mas direis: Não se dão os factos históricos apenas no tempo. Dão-se também em um local; no espaço, portanto. Sim, realmente se dão também no espaço, mas como algo que sucedeu no espaço. O que resta da História, no espaço, é o producto e não o produzir-se. A História é o produzir-se, porque é dinâmica, é tempo. O que produziu, o que ficou: monumentos, arte realizada, obras em geral, são o producto, que nos permitem, através dêles, captar algo daquele produzir-se. Não é, porém, o produzir-se. Assim o histórico é irreversível como produzir-se, mas reversível como producto, ou, para usarmos da nossa linguagem, é reversível como extensidade, mas irreversível como intensidade. Como intensidade, temos genuìnamente a História que é sempre viva; como extensidade, temos o que traz a marca

histórica, o que pertence ao estudo da História, da Historiografia, da descrição dos factos.

Então podemos dizer que é uma característica fundamental o irrepetível. A memória não é uma repetição, mas o debruçar do espírito sôbre o passado; não é tornar outra vez um produzir-se da História, mas apenas apontar o seu producto. Assim o facto histórico, como histórico, é tempo, é irreversível.

Se actualizarmos uma dessas duas maneiras de ver a História ou ambas, podemos formar o seguinte esquema, compediando Spengler:

Morfologia da História	extensidade (objectivação do producto)	Mecânica Espacialização Causalidade	como sistemática (experiência científica)
	intensidade (objectivação do produzir-se)	Orgânico Direcção, vector - destino, fado Temporalização	como fisionômica (experiência como vida)

Quem vê a História apenas extensivamente, como objectivação do producto, tende a ver mecânicamente os factos históricos e a actualizar uma causalidade rígida, a sistematizar o acontecido. Quem o vê apenas como um produzir-se, aponta-lhe a direção como se fôsse uma vida, como se fôsse uma estructura biológica, actualizando apenas o lado temporal. O estudo da História, para ser proveitoso e de frutos benéficos, não pode afastar-se de uma concepção que englobe ambos aspectos, que permita a formação de uma visão concreta, conexionando os aspectos meramente históricos, como irrepetíveis, com as realizações, as obras feitas, as quais servem para indicar um novo caminho capaz de permitir o vislumbrar dos aspectos sociológicos, para uma visão filosófica e histórica da cultura humana em geral, e da História em particular. Assim considerar a morfologia da História pelos dois lados, que se opõem, é vê-la, pois em sua unidade. É ter dela uma visão viva, orgânica, e ao mesmo tempo sistemática; é não deixar-se arrastar por valorizações apenas unilaterais, actualizando o lado extensista ou o intensista (o que nos levaria a uma compreensão meramente abstracta) e, sim, a uma posição concreta, capaz, daí, de poder captar, da História, os nexos que permitem concluir muito em benefício do homem.

Entretanto, não se pense que aconselhamos uma posição intermédia. Tal não seria aproveitável, como raramente é aproveitável qualquer meio têrmo. É preciso saber viver os extremos, para pô-los, um em face do outro, e tornarem-se assim productivos de algo superior pela constatação das diferenças. Vamos a exemplos que esclareçam melhor. Se estudássemos os gregos, apenas por uma catalogação de suas obras, apenas por uma sistematização cronológica das suas diversas épocas, registrando factos, pondo-os em ordem, descobrindo-lhes a verdadeira posição cronológica, observando as obras realizadas, medindo-lhes os templos, observando as notas características dos seus estilos, procurando ver até onde irradiaram a sua influência; se assim procedêssemos, estaríamos apenas actualizando o producto, e *sabendo muito* sôbre os gregos. Mas deixaríamos de saber outro lado importante, deixaríamos de compreender bem nìtidamente a alma grega. Ora, a alma grega não é algo estático, mas algo que se deu dinâmicamente. Algo que criou, algo que permitiu que se produzisse tudo isso que está catalogado nos manuais. Sem penetrarmos nessa alma, não poderemos compreender o seu produzir-se. Naturalmente que não poderemos ser gregos, sentir perfeitamente o mundo como êles sentiam em todos os seus aspectos, mas podemos, muito e muito, penetrar nessa alma, senti-la, vivê-la, ter uma vivência dela e, então, sentir e compreender o que êles produziram.

Assim necessitamos, ao estudar a História, penetrar nela como um producto e um produzir-se, para que possamos captar êsse saber intelectual, de que já falamos, ao lado de um saber páthico, afectivo, a *frônese*.

Já dissemos que não há ciência do particular nem ciência sem o repetível. Ora, a História é vista intensivamente como um processo tensional, como processo estructural, que tem uma tensão que se desenvolve. Mas essa tensão repete notas, repete aspectos, ela é uma estructura coerente de estructuras. A tensão é uma unidade de tensões unitárias por sua vez. Nesses aspectos particulares, há repetições de notas e são elas que nos permitem constituir a ciência.

Assim se pode afirmar que é possível a constituição de uma ciência da História. Não uma ciência do campo do meramente repetível, mas na qual o producto e as notas correspondentes, bem como os elementos da Sociologia Cultural, como da Real, nos permitam estabelecer um estudo coerente da História. Então, perguntaríeis: Há leis na História? Há nela uma finalidade? Já vos expusemos em que sentido se pode tomar a lei. Há na história constantes, invariantes. Todo facto sociológico é também histórico. Assim sendo, a construcção de uma ciência da História só pode ser feita com o auxílio da Sociologia, isto é, tornando ambos campos como componentes de um mesmo objecto.

É natural que, quanto às leis, dizemos que há constantes sociológicos, invariantes sociológicos, que penetram no terreno da História. Quanto à finalidade, poderíamos apenas dizer que muitos aceitam uma certa teleologia, que os factos históricos obedecem a uma finalidade, tendem a uma meta.

Não seria possível examinar aqui as diversas opiniões, como a cristã, que aceita uma finalidade que será encerrada como vinda do juízo final, em que terminará o nosso tempo; nem como a de Hegel, que vê na História a realização do espírito universal. Tais temas exigiriam outros estudos, e só com o tempo poderão ser examinados, sobretudo depois que estudemos as diversas culturas e nos encontremos, então, na época de Hegel, para compreender essa maneira de ver a História, como também só depois de estudarmos o Cristianismo, estaremos em condição de compreender a sua idéia do advento do juízo final.

(Aula taquigrafada, proferida em 20|9|50).

A ÉTICA

Uma das disciplinas, que maior atenção merecem dos estudiosos, é a Ética. Os homens mantêm relações entre si. E as disciplinas, que estudam essas relações, as normas que as orientam, os usos e costumes dos diversos povos (*ethos*, em grego e *mor, moris*, em latim) são a Ética e a Moral. Muitas vêzes confundidas, uma com a outra, merecem, no entanto, que as distingamos. A Moral tem um campo mais amplo, pois estuda, descriptivamente, os diversos costumes estabelecidos entre os povos, através das eras, suas variações, transformações, modificações. Tomando como objecto êsses costumes, que são os *mores*, é construída a Ética, como disciplina específica, a qual procura o nexo que os liga, os princípios que os regem, os meios que utiliza e os fins a que se destinam. Assim a Ética é a ciência da Moral. Hegel distingue a moralidade subjectiva (*Moralitat*) e a moral objectiva (*Sttlichkeit*). Referia-se a primeira ao cumprimento do dever pela vontade, e a segunda, à fixação das normas, leis e costumes, ao espírito objectivo na forma da moralidade. A Ética é a ciência que engloba, como objecto, êsses costumes, e os correlaciona com o corpo da Filosofia Geral.

Em face das variações que se observam nos costumes, que são diferentes segundo os diferentes agrupamentos, no tempo e no espaço, e segundo até a estructura social, é óbvio que surgisse, para os estudiosos de tema tão vasto, uma primeira pergunta: há, na moral, regras invariantes, constantes, ou apenas variáveis? Essa pergunta, se respondida positivamente, provocaria logo outra: se há regras invariantes, quem as estabeleceu, e como? Se não há, são apenas productos de convenções humanas? E logo surgem outras perguntas, tais como: quem estabelece essas normas? São impostas ou livremente aceitas? Para que tende a Moral?

Qual a sua finalidade? Que orienta, que dirige o homem na aceitação de normas que regularizam as relações humanas?

Tais perguntas já nos mostram, suficientemente, quão grande é o campo de actividade dos estudos éticos. E cercando essas perguntas, poderia ainda surgir essa nova pergunta: que valor tem para nosso estudo o conhecimento da Ética?

Iniciando a respondê-las, começaríamos pelo fim. Não há agrupamento humano que não tenha normas que regularizem suas relações. Portanto, é natural desde logo, que se queremos estudar a cultura em suas diversas manifestações, não podemos afastar-nos dos temas éticos, presentes em tôdas as ocasiões na História. Ora, se observarmos bem o homem, após os estudos já feitos, sabemos que êle se distingue dos animais, por ter *espírito*, e impregnar com o seu espírito os bens que êle cria, capta ou domina. Os animais não têm moral. São *amorais*, porque não tomam uma atitude *contra* a moral, nem a *favor* desta. Os animais vivem, movimentam-se, convivem entre si, seguindo seus instintos, conservando suas relações. Salvo casos excepcionais de degeneração, cumprem fielmente as condições da espécie a que pertencem. Só o homem pode ser moral ou anti-moral. E isso por quê? Porque o homem escolhe, pensa, julga, compara, medita, induz, deduz, *frustra*.

O homem tem normas que variam através dos tempos, normas que regulam suas relações. Os que actualizam apenas essa variabilidade das normas concluem que a moral é relativa, porque a daqui não é a dali. Portanto, a moral não pode constituir-se num ciência, mas apenas permanecer no terreno do descriptivo. Mas outros não pensam assim, e já veremos por que. Em face dessa situação, podemos desde logo estabelecer que a Ética pode ser visualizada de duas formas:

Ética
- invariante — aceita normas constantes, independentes das condições históricas, geográficas, étnicas, etc.;
- variante — aceita que os costumes variam, segundo variem as condições gerais.

Colocando o problema da Ética neste pé, logo se torna fácil ver que as perguntas surgem exigentes. Se há um

invariante, e o homem o percebeu, o notou, o visualizou, deve ter sido êle estabelecido por alguém. Tomam, aqui, alguns éticos a posição *transcendentalista*, os quais afirmam que uma divindade, um deus, estabeleceu as normas sob cuja obediência deveriam viver os homens, sob pena de ofenderem essa mesma divindade; portanto, pecarem. Temos aqui a posição religiosa, que aceita ter dado Deus ao homem suas leis morais, concrecionadas nos *dez mandamentos*, que são a síntese dos princípios éticos. Desta forma, a ética não é estabelecida pelo homem, mas por Deus. Quando a moral é estabelecida por outrem, diz-se que ela é *heterônoma* (de *heteros*, outro, em grego, e *nomos*, norma, lei, regra).

Assim a norma moral tem sua origem em outro que a impõe. Quando a moral é estabelecida pelos próprios agentes que a praticam, temos a moral *autônoma* (de *autos*, si mesmo). Dessa forma, a moral seria heterônoma. Mas poderia, em casos especiais, isto é, na formação de comunidades específicas, ser estabelecida autônomamente, mas sempre obedecendo às normas dadas heterônomamente.

Mas outros pensam de modo diferente. Nenhuma divindade estabeleceu normas para as relações humanas. Estas nascem de convenções, de hábitos, transformados em leis morais, depois de devidamente estabelecidos, fundados e consagrados pela prática. Negam êsses a origem transcendental da moral. Ela é de origem humana, cheia dos defeitos e das fraquezas naturais do homem.

Desta forma, aquêle imperativo categórico de validez universal, que buscam todos os que defendem uma posição invariante na Ética, ou em outras palavras, os que buscam um princípio universalmente válido invariante, aceito por todos os povos, em tôdas as eras e condições, não se dá para os que aceitam invariantes na moral sejam todos transcendentalistas. Há uma outra posição, que é a dos *imanentistas*. Os imanentistas afirmam que as normas morais, às quais os homens obedecem em suas relações, têm sua origem fundamental na própria estructura social criada.

Já vimos que cada agrupamento social forma uma estructura e essa estructura é mais sólida, ou não. Forma uma *tensão*, que é mais coerente ou não. Essa tensão exige dos elementos que a compõem, para formar sua coerência,

um respeito a certas normas ou até certas atitudes, sob pena de ser rompida. Digamos que um grupo de caçadores reúne-se para caçar. É natural, é intrínseco ao bom êxito da caçada, que cada um trabalhe em benefício do fim almejado. Se um caçador espantar a caça prejudicaria aos outros e até a si mesmo. Logo se vê que, numa caçada em conjunto, é imanente a ela a necessidade da obediência a certas regras, sob pena de não alcançar o fim desejado.

Cada estructura, que se forma, tem a sua moral, tem a sua norma ética, e estas serão tantas quantas as variadas composições estructurais. Vê-se, fàcilmente, que em tôdas as eras, independentemente das classes e das condições sociais, os homens obedecem a um número determinado de princípios, que se repetem invariàvelmente em todos os povos. Vejamos alguns: nenhuma mãe, salvo os casos teratológicos, deixa de dar assistência ao filho; e é moral fazê-lo. Em tôdas as colectividades, todo acto, que ponha em risco a mesma, é punido, porque é considerado imoral.

Essas normas são invariantes. E poderíamos dizer: tôda tensão formada, à proporção que fôr mais forte em sua estructura, considerará como intensivamente imoral todo o acto que perturbe a sua conservação. Os elementos, que formam uma fraca estructura, uma tensão frágil, como a de um grupo, que se reúne em tôrno de um "camelot", que apregoa as vantagens das bugigangas que oferece, tensão passageira, transeunte, rápida e não perdurável, considerará imoral o acto daquele que perturbe essa tensão, e não permita que se ouçam as palavras do "camelot". Mas como é uma tensão fraca, essa indignação ao perturbador também será fraca. Mas se fôr uma tensão já formada numa sala de projeção de um cinema, quem a perturbe será repelido, já com maior indignação. E se estivermos numa igreja, durante uma missa, em que se congregam pessoas que devem, pelo menos, crer piamente na sua religião e no seu culto, a indignação crescerá contra quem perturbar a tensão formada.

É fácil daí, por graus, chegar até à indignação que provocaria quem matasse um membro de uma colectividade, e esta necessita manter suas fôrças para defender-se dos adversários, pois verifica-se que a tensão aumenta na proporção também da tensão contrária que a ameaça.

Assim se vê que os defensores de uma ética imanente têm suas bases bem sólidas. Quem sobretudo estudou essa ética imanente, e a defendeu foi Proudhon, seguido, posteriormente, por Nietzsche, em certos aspectos, e por Kropotkine. É a ética imanente o fundamento das doutrinas libertárias, que aceitam a possibilidade de uma ordem natural entre os homens, fundada nas tensões que formam, e que procuram conservar-se, porque, na realidade, tôda a ética está fundada nelas e nos interêsses por elas criados.

Portanto, se a sociedade fôr organizada sob bases simples e naturais, formará, naturalmente, sua ética, não como uma necessidade apenas, mas porque o homem sabe descobrir o que lhe convém para ordenar as suas relações, porque sabe escolher. Por isso os homens, quando se reúnem para um fim comum, logo sabem deduzir de sua organização as regras e princípios justos (ajustados), que permitam conquistar, da melhor forma, o fim a que visam, como se vê na formação das sociedades de qualquer espécie, através dos princípios fundamentais de suas normas estatutárias.

Nas épocas de religiosidade, a ética é quase sempre de fundo religioso; portanto, transcendente. Nesse caso, os princípios éticos são julgados como impostos pela divindade para que os homens se dirijam e todo atentado aos mesmos é uma afronta à própria divindade.

Essas normas não são facultativas, isto é, podem ser indiferentemente cumpridas ou não. Ao contrário, são imperativos categóricos e não podem ser desobedecidos.

Modernamente, os que empreendem tais análises dividem a Ética, em *Ética dos bens* e *Ética dos valôres*.

A *Ética dos bens* compreende tôdas as doutrinas que, fundadas no hedonismo (de *hedonê*, em grego, prazer) ou na consecução da felicidade (eudemonistas), dão aos seus actos um fim.

Os que defendem a Ética dos valôres declaram que os actos são éticos porque se fundam em valôres éticos.

A acção não é boa nem é má, em si. Ela apenas existe, se dá.

Uma môsca, que deposita seus ovos no nosso alimento, não pratica um acto em si bom ou mau, moral ou imoral.

Não há ética pròpriamente em nenhuma acção humana. A ética está nos valôres que emprestamos ou damos a essa acção.

É a ética matéria importante, porque o modo de visualizá-la, de considerá-la, de apreciá-la varia no decorrer dos tempos, bem como os costumes, que se estabelecem nas diversas relações humanas.

Não poderíamos estudar a cultura, se não tivéssemos presentes todos êsses temas tão importantes (1).

(Aula taquigrafada, proferida em 21/9/50).

(1) O estudo de Ética, segundo a **filosofia concreta**, é por nós realizado em «Sociologia Fundamental e Ética Fundamental», onde fazemos restrições a essa concepção.

INFLUÊNCIA DA ESQUEMÁTICA PRIMITIVA NO HOMEM CIVILIZADO

Não poderemos analisar as altas culturas se não considerarmos alguns aspectos gerais dos povos chamados pré-lógicos, muitos ainda existentes, como os nossos índios, e outros povos da Ásia, da África, da Oceania, etc. É de notar, sobretudo, a influência que ainda exerce o pensamento dêsses povos sôbre as altas-culturas, e que a simples análise dos seus aspectos gerais nos mostrará de sobejo, como certos esquemas, que são verdadeiras aderências primitivas.

Barnes e Becker, dois sociólogos americanos, tiveram oportunidade de fazer uma síntese dos principais caracteres, sôbre os quais teceremos alguns comentários, e fixaremos os aspectos fundamentais.

Êsses povos, que recebem o nome de *primitivos*, que ainda não construíram uma alta cultura, são povos *analfabetos*, isto é, não conhecem o alfabeto, ou povos *pré-alfabetos*, que embora não o usem, sabem da sua existência, por contacto com povos alfabetizados.

Chamam êsses autores a êsses povos de *pré-lógicos*, porque estão num estágio em que a fantasia, as divagações meramente fantásticas se misturam com comprovações, e não manejam ainda com o máximo rigor os pensamentos, por não terem achado perfeitamente o nexo que os ligue, que os entrelace, que os ajuste, como o faz, por exemplo, a *Lógica*.

É comum, afirmam, os povos pré-lógicos fazerem a decorrência lógica dos pensamentos por meio da ligação e...e...e..., por acumulação, não raciocinando sôbre os conceitos nem os juízos para notar se estão incluídos em outros, se implicam outros.

Vemos tais processos na poesia e na conversação das crianças. Assim: "O vento soprou forte e a chuva caiu e alagou os campos e as flôres e as plantas reverdesceram, e os homens se alegraram com os dias melhores que sobreveriam". Ou: "Os maus não agradam ao Senhor e serão punidos e castigados. Se maus foram os teus actos, grandes serão os castigos e as penas, e eternamente sofrerás."

A Lógica, como arte e como ciência, tira ilações rigorosas. Mas os povos pré-lógicos não as tiram com êsse rigorismo, sem que isso queira dizer que são desprovidos de lógica. Assim é freqüente num homem primitivo julgar que um facto posterior possa ser causa de um facto anterior, como o do primitivo que ao ver uma criança praticar um tal acto, julgou que êle era a causa do malôgro que tivera na caçada e a puniu.

Não se julgue que entre nós, povos lógicos e civilizados, não conheçamos também momentos de primitivismo. Se examinarmos bem, e os elementos que iremos analisar, como notas características dos povos pré-lógicos, nos oferecem elementos para verificar que entre nós há dêsses momentos e muito numerosos. Basta examinemos o facto da simpatia, os afectivos em geral, nos quais não transparece ilações no sentido do formalismo lógico. Gostamos de alguém ou não gostamos, sem que saibamos por que. Ora, a Lógica procura a ligação racional de uma idéia com outra, a *idealidade* (que é o nexo das idéias), e cada um de nós costuma realizar actos, argumentar muitas vêzes, sem obediência a essas razões, usando como argumento fundamental nossas disposições afectivas, simpáticas.

Mas vejamos as notas características, salientadas por aquêles sociólogos, para sôbre elas tecermos diversos comentários, que serão, eminentemente proveitosas:

1) *Afastamento vicinal* — Vivem os povos pré-lógicos mais ou menos afastados, disseminados. Suas comunidades mantêm raros contactos com as outras, e mesmo dentro delas, mantêm constantes afastamentos, embora possuam muito desenvolvido o espírito de comunidade (o espírito tribal). E êsse espírito de comunidade é mais eloqüente e expressivo do que entre os povos civilizados, habitantes das cidades que, apesar de estarem muito mais próximos uns dos outros, mantêm maiores separações. Assim, nos povos pré-lógicos, a separação é geográfica, com aproximação anímica, enquanto nos civilizados há aproximação geográfica, com separação anímica. Tais distinções, que ora apresentamos como polares, conhecem, no entanto, graus, havendo maior ou menor aproximação em ambos casos, segundo os exemplos singulares.

Êsse afastamento vicinal não impede maior solidariedade e apoio mútuo, tanto nas horas de dificuldades colectivas como nas individuais. Por outro lado, há mais alegria, mais ruído, mais entusiasmo nas festas colectivas em que todos *tomam* parte e nelas se *fundem*, como nos *pré-lógicos*, enquanto nos civilizados, já alfabetos, as festas são maiores, mas os que as compõem, mantêm mais firme sua tensão individual, não se fundindo em grau tão elevado, conservando separações. Por isso é fácil ver-se nos povos pré-históricos, quando de suas cerimônias, manifestações de misticismo e de êxtase mais acentuado, com delírios e paixões manifestadas, mais profundas que as dos *lógicos*, mais frios, mais observadores, mais objectivos, porque, como já vimos, a característica maior do lógico, para tais autores, consiste no domínio da objectividade, do objecto. Contudo, não se deve esquecer que tôda essa esquemática primitiva surge à tona em momento propício, e as multidões civilizadas retornam às mesmas manifestações primárias.

2) *Imobilidade mental* — Essa imobilidade mental não é absoluta, porque, então, teríamos negado o homem. Essa imobilidade é manifestada por um tempo mais prolongado no processo das formas evolutivas ou, em muitos casos, conhecem-se verdadeiras estatizações, paradas prolongadas, em que o povo permanece imóvel quanto às suas idéias, com um conservadorismo obstinado, inerte para tudo quanto possa apresentar qualquer transformação, qualquer melhora. Tal não impede que o homem *pré-lógico* seja o criador das formas de cultura, dos embriões, que só o homem civilizado poderá desenvolver, porque as altas culturas, embora muitos não o aceitem, só se desenvolvem na formação das cidades. Essa imobilidade mental dos povos *pré-lógicos* é uma decorrência do afastamento vicinal. Há, entretanto, excepções, pois vemos povos já formando cidades e mantendo uma resistência obstinada às inovações, como o exemplo de Esparta, enquanto há povos ainda *pré-lógicos* que oferecem certa predisposição para aceitar inovações.

3) *Predominância do parentesco como base de formação social* — É o parentesco o meio de tecer laços profundos entre os homens, por isso são as famílias mais sòlidamente constituídas no campo do que pròpriamente nas cidades. Quanto à educação dos filhos nos campos é mais demorada do que na cidade. É comum vermos homens adultos subordinados ainda a seus pais, enquanto na cidade, após os 16 anos, o jovem já procura dirigir-se por si mesmo. Outra característica dos povos *pré-lógicos* é a relação entre jovens e adultos, que é mantida sob uma base de grande respeito. Os jovens, para ascenderem hieràrquicamente, passam por processos de iniciações, através das sociedades secretas. Por outro lado, há também uma grande base de respeito entre os sexos.

4) *A gerontocracia* — O contrôle administrativo dos povos *pré-lógicos* é sempre fundada nos mais velhos, preferentemente nos anciães. Êstes, por terem vivido mais, têm mais experiência, *sabem*, portanto, mais, e a êles deve caber o papel administrativo.

Nós temos uma revivescência dessa forma nos *senados* dos diversos povos (*senior*, em latim, o mais velho).

Nas sociedades primitivas é o homem adulto respeitado, e a veneração se destina mais para o ancião, porque êste representa o que mais viveu, o que mais experimentou, o que mais conhece. Já nas civilizações (*civitas*, em latim cidade), a ancianidade não é mais uma garantia da experiência e de saber, porque o estudo, a própria prática, podem ser maiores com quem viveu menos tempo, mas aprendeu mais. Hoje, por exemplo, nas Américas, sobretudo, há uma valorização exagerada da juventude, e até poderíamos dizer que uma das características da nossa época é a desvalorização da ancianidade. No Brasil, 40 por cento da população é composta de jovens de 14 a 22 anos.

Convém aqui esclarecer bem o sentido de autoridade. A palavra tem um sentido claro e indica a capacidade de alguém como autor em qualquer especialidade ou disciplina. No entanto, vemos duas espécies de autoridade: uma *funcional*, a que a pessoa tem por sua própria competência, por seu mérito, e a *atribuída*, a de que uma pessoa é investida, como a política, por exemplo. Os anciãos, na gerontocracia, têm uma autoridade imanente, funcional, que lhes é própria. Nos regimes de representação, a autoridade é atribuída. Êste tema voltará a ser tratado com outros pormenores quando penetremos nos volumes de análise social.

5) *Aversão aos estranhos* — É uma das características das sociedades primitivas, pré-lógicas, a aversão aos estranhos. Se considerarmos o longo passado de rivalidades e de lutas entre os povos nas diversas fases de sua vida, lutas constantes, travadas pelas populações primitivas, podemos fàcilmente ver que o estranho, o estrangeiro, o inimigo são muitas vêzes associados num único sentido. É muito natural que ainda em certas fases pré-lógicas das sociedades de nossos dias e certa revivescência nas actuais, em que o pré-lógico ainda permanece, observando-se exemplos de aversão aos elementos estranhos, tidos e havidos como inimigos, como inovadores, como elementos que trazem novidades, que podem quebrar a tensão conservadora dos povos.

6) *O combate às inovações* — Essa característica muito comum e constante nos povos pré-lógicos condiciona a anterior. As colectividades primitivas são muito coerentes, têm uma coesão muito forte, formam uma tensão rígida, o que cria impedimentos às inovações. Já nas formas citadinas, onde a coesão é menor, a tensão naturalmente é menor, e as inovações são aceitas com prazer e até com certa ânsia. Por isso também se observa entre os povos *pré-lógicos* certa oposição às viagens, ao conhecimento de outras formas de vida, pelo receio de que os que as empreendam, ao retornarem, queiram implantar inovações, que quebrem a tensão ou a modifiquem. Não é raro a expulsão da colectividade daqueles que procuram apresentar inovações.

7) *Pensamento social* — Caracteriza-se o pensamento social pelo fundamento nos provérbios, ditados, máximas, como cristalização da experiência e do conhecimento e do saber empírico dos povos *pré-lógicos*. Revelam uma sabedoria popular, fundada nas longas experiências dos antepassados, e convenientes para guiarem os novos em seu desenvolvimento, bem como servirem de guia, por associação, a cada um quando necessite saber o que deve fazer em certas circunstâncias. Não têm êsses povos o abstractismo dos homens das cidades. São de uma objectividade concreta, porque tomam dos factos isolados os aspectos que se repetem, para, sôbre êles, aplicarem o saber empírico adquirido, e conservado através de suas sábias máximas.

8) *O Etnocentrismo* — Outras das características dêsses povos é o etnocentrismo, o excesso de valorização do *cthnos*, da raça. Vemos isso em diversos povos que se consideram superiores aos outros. Todos os povos pré-lógicos consideram-se superiores aos outros e ainda hoje, entre nós, essas revivescências se observam entre povos "eleitos", como os judeus, os esquimós, etc., os quais se consideram superiores a todos os outros. Uma variante dêsse etnocentrismo temos nas manifestações nacionalistas, racistas e nas regionais, bairristas, etc., tão fàcilmente assinaláveis.

9) *A discriminação dos sexos* — Há entre os sexos grande separação. Nos povos criadores e pastôres, observa-se certo desprêzo pela mulher, a qual em geral está em situação secundária entre os povos *pré-alfabetos* e *pré-lógicos*. Nos povos agricultores, em que a mulher trabalha ao lado do homem, com êle partilha das dificuldades, das alegrias e dos dissabores, encontra-se mais fàcilmente uma certa igualdade, respeitando-se, porém, as condições biológicas da mulher, que a inferiorizam fìsicamente ante o homem, quando em confronto com êste, que aproveita a sua superioridade física para impor-se sôbre a mulher. Só nas épocas de exaltação e de delicadeza de sentimentos é que o homem supera essa inferioridade biológica, e eleva a mulher, tratando-a com distinção, a fim de compensar sua natural fraqueza. Mas até nessas circunstâncias, que a História regista, e que em alguns casos surgem entre povos ainda *pré-lógicos*, as vantagens da mulher são relativas. Se o homem, quanto à capacidade lógica, supera a mulher, esta supera-o intuitivamente. Eis por que as mulheres vêem melhor que as homens os factos da vida prática, porque os vêem como são, intuitivamente, enquanto os homens os generalizam, apreciando apenas os aspectos gerais, e por isso errando muito mais do que elas, devido aos excessos abstractistas que realizam mais fàcilmente.

10) *Liderismo carismático* — Nas sociedades pré-lógicas observa-se a apreciação nos chefes de um certo poder sobrenatural (*Khárisma*, em grego), que o eleva acima dos outros. O chefe não é apenas um homem, mas um homem que recebeu o dom, a *kháris*, o influxo da divindade. ou que é considerado como portador de poderes sôbre-humanos. Temos uma revivescência do carismático no liderismo ideológico e político, que tende sempre a considerar os chefes

como portadores de um influxo superior, a adorá-los e a respeitá-los, como os adoravam e respeitavam os povos pré-lógicos. Vemos tais exemplos nos *caudilhos*, nos *führer*, nos *duci*, nos *guias imortais do proletariado*, etc. Exemplos do cárisma também temos no poder que se atribui a alguns reis de poderem realizar curas, como o que vemos nos reis da Inglaterra, e dos santos, ou santificados por seus actos, em que se lhes atribui um poder carismático, que lhes permite realizar façanhas assombrosas.

11) *O mito* — Os povos *pré-lógicos* têm uma interpretação mítica de seu desenvolvimento histórico e perdem, naturalmente, todo sentido realista do homem citadino. Atribuem o seu passado a fórmulas míticas, reduzindo a história de sua formação e de seus antepassados a mitos.

12) Outra característica dos povos pré-lógicos é o *desenvolvimento embrionário do direito*, que é regulado pelos costumes e normas tradicionais. Só nas fases já civilizadas, quando o homem vive nas concentrações citadinas, o direito se torna estrito e rígido.

13) *A religião* — A religião, nos povos *pré-lógicos*, é profundamente mítica e afectiva, e ainda não se tornou apenas culto, vazia de sentimento, como vemos nas civilizações já plenamente desenvolvidas. Está ligada à magia, que tem origens meramente afectivas e simbólicas, e não especula filosòficamente sôbre os seus principais temas.

14) *Ausência de cepticismo* — O cepticismo, a dúvida metódica e a não confiança numa certeza definitiva, só surgem acentuadamente nas cidades, em sua fase mais avançada. O homem pré-lógico repele o cepticismo. Êle crê, não duvida das verdades aceitas pela colectividade. São raros os exemplos em contrário, como sejam os de membros de uma colectividade pré-alfabeta, que ponham em dúvida as revelações de sua religião.

15) *Concepção do tempo e do espaço* — O tempo e o espaço, em sua profundidade, como o sente o homem da cidade, não é o mesmo para o homem *pré-lógico*. Por isso não pode ter êle uma noção nítida da História. Êsses aspectos serão oportunamente melhor estudados em outras passagens. A História está ligada ao alfabeto, não querendo tal dizer que sem êle não teríamos documentos rigorosos

dos factos desenrolados, mas porque só surge a necessidade do alfabeto quando o homem sente a necessidade de conservar a memória do passado. É quando procura relatá-la de maneira mais rigorosa, e em que as formas pictográficas não são suficientemente rigorosas para alcançar o fim desejado.

* * *

É inegável a presença, no homem civilizado das altas culturas, dos esquematismos dos homens primitivos, chamados *pré-lógicos* por aquêles sociólogos americanos. Na realidade, não se deve cair no exagêro de pensar que os primtivos sejam totalmente infensos à Lógica, nem tampouco que os modernos civilizados estejam plenamente assenhoreados dela. Tais exageros provocaram muitos dos excessos românticos do século passado, e que ainda actuam em nossos dias, de julgar que o homem primitivo e o homem antigo eram outras "espécies" humanas, absolutamente distintas do homem moderno, como vemos nos gregos de Winckelmann e em tôda essa literatura (numerosa literatura), em tórno dos homens das diversas culturas e dos ciclos culturais, em que Spengler é um símbolo, que constroem uma visão totalmente abissal entre os homens, abrindo diástemas exagerados, e construindo uma estima excessiva das diferenças entre os diversos tipos de homem, a ponto quase de construir a idéia de *espécies* humanas, da qual a humanidade seria um gênero. Dêste modo se descreve o homem medieval e o antigo, como algo tão estranho ao homem de hoje, como se pertencessem quase a outras espécies, como se Pitágoras, Sócrates, Platão e Aristóteles não tivessem a consciência aguda das vigilâncias que a tem o homem genuìnamente cristão, como se as paixões e os sentimentos dos homens da antiguidade fôssem totalmente outros que os do homem moderno, ou como se não houvesse hoje entre nós multidões iguais às multidões romanas, ou grupos uivantes que fôssem diametralmente opostos aos grupos uivantes dos gregos exacerbados pela demagogia desenfreada, e que os demagogos de hoje fôssem de outra espécie que os demagogos que infelicitaram a vida dos povos antigos, e os opressores de hoje tivessem outros sentimentos e outro respeito à dignidade humana distintos que os tiranos, sátrapas e ditadores da antiguidade. Na verdade, foi uma grande farra intelectual, uma bebedeira literária, uma orgia de idéias, a criação dêsses diástemas exagerados, que levaram, não só literatos, mas cientistas e até filósofos de certa envergadura, a julgarem que as distinções entre os homens eram mais profundas e mais vastas do que realmente são, encontrando, assim, um campo imenso para a imaginação desenvolver-se, para a fantasia embriagar-se e para a quimera endoidecida instalar-se no trono da *Scientia*.

Há ainda pré-lógicos entre nós, e todos nós, em muitos momentos, em quase três quartas partes de nossa vida, procedemos como procedia o homem das culturas primitivas. E se não procedemos em acto, procedemos em pensamentos e em palavras, porque somos primitivos em muitos momentos, pois fàcilmente actualizaríamos actos primários e brutais se não fôssem as nossas inibições.

Uma simples análise que o leitor faça dos aspectos salientados como peculiares ao homem das culturas primitivas, logo lhe permitirá notar a presença dos mesmos nos povos chamados civilizados, naturalmente com modificações intensistas e extensistas, sobretudo limitadas pelas instituições jurídicas e pelo poder estabelecido, bem como pela esquemática adquirida por idéias religiosas e ideológicas, que actuam para modificar as nossas reacções e as nossas práticas.

Se alinhássemos aqui exemplos, nada mais faríamos que construir páginas inúteis, quando qualquer pessoa é suficientemente capaz de, por si mesma, realizar essa análise.

Basta que atentemos para os ímpetos irracionalistas que acordam sùbitamente no homem moderno, ansioso de regressos, desejoso de romper todo encadeamento lógico, para deixar à sôlta a sua fantasia, a valorização exagerada da criação ilógica e a luta renitente contra a segurança lógica, para que desde logo notemos que o primitivo não desapareceu de dentro de nós, e que acorda em dados momentos exigente de seus desejos e de suas imposições. Ademais, há um êrro muito comum, e dominante até nos círculos mais cultos, de que a Lógica nada tem que ver com a vida, como se tivesse sido ela criada num acto arbitrário, e imposta aos homens para presidir aprioriticamente à sua existência e às suas pesquisas. Absolutamente não. Essa maneira de considerar a Lógica revela o desconhecimento de sua ori-

gem. Se podemos actuar *a priori* com a Lógica, não se julgue que ela nasceu de uma disposição apriorística. A Lógica é o producto de uma observação continuada e rigorosa da vida intelectual e do exame do nexo e conexões das idéias. Suas leis não foram criadas arbitràriamente, mas descobertas, desveladas, e reveladas pelo nexo das próprias idéias, como o demonstramos em "Métodos Lógicos e Dialécticos" (3 volumes, 2.ª edição, 1962).

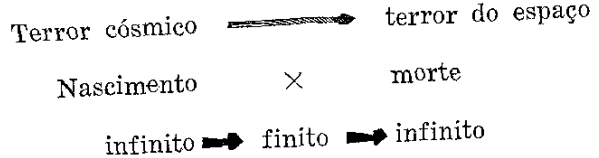
* * *

Há em nós uma constante oposição entre o Pathos (a afectividade) e o Logos (a intelectualidade). O primeiro é irracional, com suas raízes profundamente encravadas na sensibilidade, na esquemática psico-somática do ser humano, enquanto a segunda esplende no pensamento livre, na realização do *acto humano*. Êste será tema de futuras análises e de magna importância para a nítida compreensão de tudo quanto o homem realizou em sua marcha ascensional ao domínio de si mesmo e à liberdade, obstaculizada pela ignorância vencível e invencível, pelo temperamento, pelas paixões, pelas emoções, pelos esquematismos preconceituais e pela opressão do *kratos* político, a mais hedionda forma de opressão contra a liberdade humana. O acto humano só esplende quando a cognição se alia à liberdade, quando o saber é livre e quando a liberdade é sapiente.

Sôbre tais temas volveremos oportunamente, à proporção que examinemos todos os elementos fundamentais e imprescindíveis para a construcção de uma visão concreta da História, liberta dos excessos românticos que ainda actuam sôbre os estudiosos actuais.

A Religião funda-se mais no *Pathos*, na parte afectiva do homem. Contudo, seria impossível compreendê-la sem examinarmos o *terror cósmico*, expressão moderna, na qual, extraindo os exageros românticos, pode servir-nos de ponto de partida para o exame por ora elementar do fenômeno religioso.

O vegetal permanece em perene dormir, enquanto o animal vigia, precisa ter seus sentidos dispostos ante o mundo, em virtude do meio ambiente que o estimula. O animal sofre o terror do que o cerca, certo terror cósmico. O homem, como se estructura numa individualidade, e distingue um mundo do outro, surge nêle uma forma nova do terror ao espaço. O homem, ao formar sua realidade, reconhece que não é eterno, surge nêle a consciência da morte. Como não morre o que não tem nascimento, êle permanece entre êstes dois pólos — o nascimento e a morte. Êste tema está presente em tôdas as religiões. Sôbre êstes dois pólos, funda-se tôda a religiosidade. O homem não se prende apenas ao nascimento e à morte, mas ao reconhecer o limite, sente que há algo que o precede e o sucede. O nascimento e a morte são finitos, porque têm limites, e como a mente humana não permanece no exame apenas dêsses limites, mas do que se lhe aponta além, surge, então, a religiosidade. Há religiosidade porque êle procura penetrar fora dêstes limites.



Ante o finito sente o homem a possibilidade de colocar um infinito antes e um depois. Naturalmente, para sentirmos melhor a religiosidade, esta explicação não é suficiente. Certas obras artísticas procuram dar uma vivência do infinito através do finito.

Recordando, na formação da sociedade humana, o processo de sedimentação, poderemos dividir a sociedade, em relação ao espaço, em 3 fases: 1) dispersão; 2) concentração (aldeia); 3) cidade. A primeira é também chamada fase atomística. Nela, o agricultor vive com a família, como foi a primeira fase grega, para exemplificar. A segunda é a da aldeia. Esta divisão é feita geogràficamente. Tôdas estas fases têm graus, graus qualitativos e não apenas quantitativamente, como se via na cidade de Gorski, na Rússia. Quando a população não é transeunte, temos uma cidade, porém quando a população é transeunte, na verdade é uma aldeia, às vêzes com grande população.

A cidade, depois de atingir um grau qualitativamente alto, passa por diversas fases, que são:

1) *Metrópole* — a cidade-cabeça de uma região é a capital que dirige, a que domina no campo das opiniões. Tudo o mais é *província*, que quer dizer a que está prèviamente vencida (pro-vincere). Assim, temos Rio de Janeiro, São Paulo, Paris, Londres, etc.

2) *Cosmópolis* — quando sua população é composta de elementos de várias partes do mundo, como São Paulo, New York.

3) *Tiranópolis* — a que dirige autoritàriamente, como Berlim no nazismo, Moscou, na Rússia.

4) *Necrópolis* — quando já está morta, como Cartago.

A religiosidade caracteriza-se nas duas primeiras pelo culto. A religião é *pathica* e o culto é prático.

Na metrópole, não há mais a profunda meditação sôbre a morte. Na aldeia, ainda o homem a reverencia em seu culto; na metrópole, não. Na aldeia, a coluna dórica era de madeira, na cidade ela se torna pedra. A cidade não cria ingênuamente com o *pathos* puro do homem do campo, a cidade cria o estilo; ela dá a marca do espírito intelectualmente consciente. A religiosidade na aldeia é prática; na cidade, é lógica. O homem de aldeia vive a religião, o homem da cidade pratica-a, através de um culto meramente exterior. Nas aldeias, os templos recebem uma arte ornamental, que na cidade se torna decorativa.

Com a cosmópolis começa o crepúsculo, a decadência de uma cultura, cujo término é a necrópolis, como Babilônia. Na aldeia, o homem crê; na cidade, começa a duvidar, atinge o cepticismo, para, finalmente, cair na descrença de tôda a cosmovisão do seu ciclo cultural.

Êste é um tema que merecerá de nós mais ampla análise em passagens futuras. Veremos, então, que todo o ciclo cultural institui-se, construindo uma cosmovisão, que encerra inúmeras possibilidades, que se atualizarão ou não, cedendo, por sua vez, o lugar a outras; tôdas, contudo, inclusas no âmbito da primeira. É no grande final das *Tiranópolis* que as populações, já cansadas de tôdas as promessas, abrem-se esperançosas a uma nova crença, como o Cristianismo ao surgir na decadência do Império Romano. Para muitos, é o Socialismo em nossa cultura o correspondente ao Cristianismo no Império Romano. Realmente há analogias imensas, mas também diferenças, que quebram as proporções do paralelo. Chegaremos lá quando fôr o Socialismo tema de nossa análise.

Não se podem negar as grandes contribuições de Spengler e dos modernos dedicados ao estudo das culturas. Realmente estas apresentam uma fase juvenil, fase primaveril, onde há carência de equilíbrio, mas onde um novo *pathos* surge e busca expressar-se. É o que notamos nas catacumbas romanas, nas salas de palestra da cultura egípcia. Segue-se, depois, uma fase ascendente, como a do gótico, a arte da quinta dinastia egípcia, com a decoração de relevos, e nessa fase há ímpetos de retôrno, de renascimentos de formas do passado. Há, sem dúvida, um outono que surge nas grandes cidades, cujos símbolos são as obras de Miguel Ângelo. A cultura se artificializa, há uma melancolia do fim, um requinte, e enquanto a sociedade vai entrando no seu inverno é que surge a arte das porcelanas, dos quadros de Watteau, da música de Mozart, e inicia-se, então, *il grande finale*. O estilo é substituído pela moda, a transitividade é universal, nada permanece, tudo entra em mutação, a arte se desassocia, os delirantes invadem todos os sectores, a confusão de idéias penetra por todos os ângulos, e não há mais a possibilidade de unir os homens através de idéias racionais. O mórbido avassala, e é mister um constante apêlo ao irracional para arrancar do cepticismo morno os que não crêem mais, é mister traumatizar a sensibilidade e a mente para conseguir interessar um espectador quase indiferente, que perdeu o sentido do maravilhoso, e é como uma criança cansada de todos os brinquedos, nostálgica do nada, para quem tôdas as surprêsas não têm mais sentido.

ANÁLISE ONTOLÓGICA DO HISTÓRICO

Podemos agora estabelecer a fundamentação ontológica do histórico, bem como a análise correspondente.

O ser histórico apresenta as seguintes características:

1) em todo facto que acontece, há a presença do passado. Tudo quanto acontece é um possível de ser e, como tal, está contido no prometeico de alguma coisa, ou de muitas, já que nenhum acontecimento vem do nada absoluto. (O prometeico é o que se refere ao possível vir-a-ser das coisas, e epimeteico ao que já foi).

2) O acontecer é real, ou seja é *res;* tem uma entidade e não puro nada, pois se fôsse um puro nada seria nada de acontecer.

3) É o ser histórico algo que é real, que acontece ou aconteceu, que não é um mero nada e é objecto da disciplina que lhe é correspondente: a *História in latu sensu.*

4) O *ser histórico* de um facto permite a sua reducção a um *eidos,* a uma forma esquemática, que nossa mente pode construir.

5) O ser histórico implica uma problemática complexa em relação à sua existencialidade. O ser que existe é o ser no pleno exercício de si mesmo. Uma possibilidade não existe, mas uma possibilidade pode ser histórica, enquanto tem ela um fundamento em algo que realmente aconteceu. Os possíveis históricos actualizáveis e suas conseqüências podem ser tema de ficção, com base em reais possibilidades (assim a possível victória epimeteicamente actualizável de Napoleão em Waterloo, a sobrevivência por muitos mais anos de Alexandre, o não aniquilamento da *Invencible Armada,* etc.). O que caracteriza o *ser histori-*

co não é, pois, a sua existencialidade efectiva, mas o ser possível de outros aspectos que passaremos em breve a examinar. Retornaremos então à problemática da existencialidade do ser histórico.

6) Os factos históricos têm uma estructura ontológica, pois são reductíveis eidèticamente, e revelam a presença de uma lei de proporcionalidade intrínseca; ou seja, uma forma, um *eidos*, o que permite construir uma Ontologia da História.

7) O facto histórico ao ser comparado com o facto ético permite uma distinção. A História é uma disciplina ética, sem dúvida. Mas o facto ético é aquêle que revela um *dever-ser* (*sollen*), é o facto que se actualiza segundo a imperiosidade de um ter-de-ser *de habeo, debeo*). É o facto ético frustrável por natureza, como vimos, como também há frustrabilidade nos factos históricos. Mas há factos que pertencem à Física, à Meteorologia, à Geografia, que influem na História. Foi a erupção do Vesúvio um facto histórico em relação a Pompéia e Herculanum, ou não? Se o facto histórico é apenas o facto humano, é êle, conseqüentemente, sempre um acto ético? Eis outros problemas, dos quais trataremos mais adiante, quando tenhamos precisado melhor a Ontologia do ser histórico.

8) Conseqüentemente, como decorrência da problemática acima, é o facto histórico frustrável, ou podemos distinguir factos históricos frustráveis de os não frustráveis. Se há factos históricos não frustráveis, teremos de admitir que há alguma positividade no *historicismo*, que examinaremos oportunamente.

9) O facto histórico, como facto, tem uma "estructura" existencial. E como tôda existência é singular, tal afirma a singularidade do facto histórico, sem que tal afirmação negue uma eideticidade e, portanto, uma repetibilidade por parte de outros factos históricos, que participem da mesma eideticidade.

10) Tem o facto histórico uma certa morfologia, um aspecto figurativo, uma forma extrínseca, portanto. Daí poder-se falar numa *Morfologia da História*.

11) Aceita a distinção entre o facto histórico e o facto ético, é mister apontar a especificidade distinta daquele em relação a êste.

12) O facto histórico permite uma descripção. Enquanto descripto é o que chamamos *historial*, equivalente à novela real, que se opõe à novela fictícia. O facto histórico é uma *res facta*, e a novela fictícia uma *res ficta*.

13) Se o facto histórico tem um *eidos*, é possível construir uma *Fenomenologia da História*. Ora, tudo quanto é, que tem uma unidade, tem um *eidos*. Se os factos históricos, em sua materialidade, são irrepetíveis (como singularidades), e têm necessàriamente um *eidos*, êste é repetível em outros que dêle participem. O *eidos* pode ser alcançado pelo processo abstractivo, já examinado na Filosofia, até o terceiro grau, que é o da Matemática. Neste caso, pode-se construir uma *Metafísica da História*, e não um *metafisicismo da História*.

14) Seignobos afirma que o facto histórico é um facto posicional, que intrìnsecamente não é histórico, mas apenas extrìnsecamente, segundo o modo de ser considerado ou de ser conhecido, não sendo intrìnsecamente histórico. Não há o histórico *quoad se* (quanto a si mesmo) e só apenas *quoad nos* (quanto a nós)?

15) O histórico dá-se na sucessão, logo no tempo. Sem o tempo, não haveria História.

16) Para Seignobos, a História seria apenas um modo de conhecimento, seria apenas *quoad nos* (nós é que lhe emprestamos a historicidade). Neste caso, o ser histórico é ser accidental e extrínseco. Conseqüentemente, não há factos históricos, mas apenas um conhecimento histórico dos factos, para tal autor. Já mostramos a historicidade de tudo quanto acontece, e em que ela consiste. Outros aspectos virão oportunamente.

17) O facto histórico é um facto existencial. Portanto, pode-se falar de uma *Onticidade* dos factos históricos.

18) Constitui o ser histórico "o que deixou de existir", mas o que deixou de existir é algo que já foi existente, é algo que conhecemos como passado, mas que já foi presente e que, como tal, não consistia em ser passado, mas em ser presente. Então, vê-se desde logo que o *em que consiste* o facto histórico era algo que não era passado. Portanto, o ser passado não é da consistência do ser histórico, mas apenas do seu *fluir*. O facto histórico é algo que flui.

não é, porém, mera fluência, pois ser mera fluência seria não ser nada, e o facto histórico é alguma coisa real.

19) Seignobos afirma que há contradição na expressão *ser histórico,* porque se afirma que é êle presente e também que é algo passado. Mas a contradição é aparente, porque quando se diz passado, diz-se passado, e quando se diz presente, diz-se presente. Mas passado e presente não são entidades em si mesmas, mas algo que se dá no fluir das coisas. Pode ademais alguém que assiste a um facto, no instante do pleno exercício de si mesmo, senti-lo como algo histórico.

20) O ser histórico é afirmação de uma entidade. Se se diz que o que já aconteceu nada mais é, dir-se-ia que o que é sendo, ao deixar de ser o que é sendo, tornar-se-ia nada, e aniquilar-se-ia. Mas o ter-sido de algo, que é sendo, é uma contínua ligação do que é com seus antecedentes, dos quais pende realmente (suas causas) e o que já foi não é um mero nada, mas algo que já foi sendo do que é agora-sendo, embora sendo outro que o que já foi.

O histórico tem, assim, uma objectividade contra a posição de Seignobos, sôbre a qual falaremos mais adiante.

21) Se o ser histórico não fôsse objectivo não teria valor nenhum o seu conhecimento, o que contradiz a tese de Seignobos.

22) O ser não é apenas o ser actual, mas também o ser potencial, o que nêle esta para ser, dentro da sua especificidade ou como elemento de um outro ser com outra informação.

23) Conseqüentemente, não se deve confundir o histórico com o passado, porque o passado é o sido de algo, enquanto o histórico é o presente do que já é passado.

Dêste modo, a História estuda os factos passados que pervivem no presente, que têm certa persistência ontológica no presente.

24) O histórico, além de sua singularidade, afirma a sua exclusividade, a sua excepcionalidade; é algo que é outro que outro (*aliud ad aliud*). No histórico, há ainda o histórico; ou seja, é mister distinguir o que é substancialmente histórico do que é especìficamente histórico, como

substantivo e como adjectivo na linguagem gramatical. No facto histórico, há a *historicidade.* O histórico do histórico é a historicidade daquele.

25) O facto histórico não é algo que se dá sôlto, mas algo entrosado com outros (coexistência histórica), e penetra no presente (vinculação histórica), algo que não tem mais uma existência actual, mas uma existência virtual que permanece, como o sentiu Lindner.

26) Pouco se dedicaram os filósofos ao estudo ontológico do facto histórico, o que é de lamentar, já que é tema de grande sugestão.

27) A persistência do facto histórico no presente revela que não é êle *totalmente passado.* O passado histórico é uma certa presencialidade do que já foi. Pelo histórico o passado pervive no presente.

28) Dêste modo, o facto histórico *tem* duas actualidades: a que constitui o seu presente e a sua permanência no futuro.

29) Assim, o facto histórico não é apenas o epimeteico de algo, ou do que o constitui, mas é êsse epimeteico quando ainda presente de certo modo.

30) Por isso não se pode reduzir o histórico ao mero acto e potência, porque o ultrapassa. O acto é o "ser-já", e potência" o que ainda não é e pode vir-a-ser" e isso é distinto do "ser que já foi, mas ainda é" ou do "não-ser-já que de certo modo é ainda".

31) O ser histórico é, portanto, um ser de existência virtual, que *insiste,* que *persiste,* sem uma existência entitativa.

32) Está dêste modo esboçada a problemática do ser histórico. Passemos, pois, aos exames que ainda se impõem, antes de esboçarmos a teoria ontológica do ser histórico.

a) Os medievalistas entendiam por *ser* a *actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum* (a actualidade de tôdas as coisas e inclusive das próprias formas). Para Suarez, ser é aptidão para existir; ou seja, tudo quanto tem a capacidade de poder ser no pleno exercício de seu ser.

b) É inegável que, no presente, pervive o passado, porque, do contrário, haveria um hiato, um abismo separando o que foi do que é-já, e o que é-já teria vindo do nada, o que a nossa *Filosofia Concreta* já demonstrou que é absurdo absoluto.

c) O presente não é, pois, algo que apenas sobrevém, mas algo que está prenhe do que já foi, que contém, implica, supõe e é constituído do que de certo modo já-foi. Êste passado condiciona o presente, e lhe é necessário, pois sem êle o presente não-pode-ser.

d) O passado é algo que deixou de ser presente, mas que ainda é de certo modo e não totalmente o que já foi. O histórico revela, assim, uma síntese do passado pervivendo no presente e construindo o futuro. O histórico é um testemunho da perdurabilidade do ser.

e) No *mixton* (no misto, como o químico), há a permanência virtual do que já foi, como, na água, o hidrogênio está virtualizado enquanto tal, não aniquilado como tal). Essa pervivência encontramo-la na Técnica, nas realidades étnicas, nas realizações humanas, no Direito, na Religião etc., que revelam a pervivência, na esquemática geral, do que já foi e que ainda é. Há algo que permanece, pois, no *mixton* há uma interactuação (modificações mútuas dos elementos componentes, especìficamente distintos, que permanecem virtualizados; ou seja, não permanecem em tôda a sua intensidade específica.

f) O histórico está, portanto, formal e virtualmente no presente. É, pois, *a presença da existência virtual do passado conservado no presente.*

g) O facto histórico é um todo tensional, e, como todo, é parte de outro todo. É um complexo de actualidade e virtualidade existencial (historicidade) no acontecer do que é. Assim, no facto histórico, há a parte actual e a parte histórica: o histórico está prenhe de historicidade.

A historicidade interliga assim os factos que se dão sucessivamente.

h) A História é um fluir sem ser um simples fluir, pois apresenta períodos, fases, estágios, ciclos, movimentos, etc.

i) Os factos históricos são inconfundíveis, embora apresentem correspondências e analogias; ou seja participações, com formas que permitem classificá-las.

j) Onde há uma continuidade, há um suporte. Ora, há uma continuidade histórica, logo há um suporte.

k) Não é o facto histórico tudo na História. Esta é um todo e, como todo, é distinta tensionalmente das formas que o compõem (*aliud ad aliud*).

l) Há, no histórico, factôres que não são pròpriamente históricos, que se dão fora daquele, embora com sua historicidade própria. A parte é a matéria do todo.

m) É inegável a *unicidade* do histórico, que já examinamos. Como decorrência, temos a irreiterabilidade.

n) O histórico permanece na sucessão. O facto histórico é a substância primeira (matéria) da História, é a matéria *pressuposítiva* do histórico. Conseqüentemente, como a matéria não é causa eficiente, o facto histórico não é causa eficiente da História. Cabe ao verdadeiro historiador procurar a causa eficiente da História, sobretudo da humana, e também a causa final, se há nelas uma meta.

Como já vimos, o histórico é formalmente virtualidade do passado que tem uma nova actualidade tensional.

Mas a matéria pode ser considerada de dois modos:

materia ex qua = matéria prima.

materia in qua = substância composta (matéria prima e forma). A matéria é matéria *de*, o que revela a sua funcionalidade.

O facto histórico não é *materia in qua*, porque nenhum facto é sujeito de outro, nenhum é accidente de outro que fôsse sua substância. Êsses factos só podem ser *materia ex qua*, pois constituem elementos do composto histórico e determinam de certo modo o presente, e não são determinados por êste. Como decorrência, deve evitar-se a *hipostasiação* do facto histórico, como se fôsse uma entidade subsistente *in se*, como alguns historiadores o fazem.

Decorre daí uma série de postulados, que têm suficiente fundamentação:

I) Não é o fluir histórico um verdadeiro *fieri* (devir), porque os factos não mudam, êles apenas acontecem. Não são entes em movimento. Há mudança *dos* factos e não nos factos. *São* como *foram*. Salientava Tomás de Aquino que o histórico não se dá de um têrmo, que é via ou meio, para outro, mas de um têrmo que se abandona para alcançar outro (*aliud*).

II) Os factos históricos, enquanto tais, são *irreversíveis*.

III) Os ciclos históricos estão justificados, sem que tal implique uma plenitude absoluta, mas apenas relativa.

IV) Na História, há a copresença mútua das partes componentes.

V) O pretérito influi no presente. Nesse postulado, há uma limitação da irreversibilidade histórica, apenas no sentido de que o passado de certo modo perdura no presente.

VI) A Sociologia não atenta para os valôres históricos, que são distintos dos valôres sociológicos.

VII) A distinção entre os factos cronológicos e os históricos é a seguinte: nos factos cronológicos, a ordenação é extrínseca; enquanto, nos históricos, a ordenação é intrínseca. O histórico é mais rico que o facto cronológico tomado abstractamente, porque há acrescentamento.

VIII) O passado não é puro passado, porque o presente já preexistia de certo modo nêle, na actualidade entitativa do passado. O passado e o futuro se identificam na ordenação do presente, onde se presencializam, adquirindo onticidade. Não há diácrises pròpriamente entre o passado-futuro-presente, que são *existenciais* na temporalidade. Não há contradição na expressão "ser futuro", e também não há identidade entre não-ser e ser-passado. Impõe-se afastar da idéia do futuro a de *por* ou de *porque*, pois, do contrário, a marcha histórica seria uma marcha do futuro através do presente. Nesse caso, a estructura ontológica do histórico seria a regressividade. Contudo, há algo regressivo sem dúvida, pois o presente está prenhe de passado e de futuro. A liberdade é a capacidade de dispor do futuro. De certo modo, a idéia do futuro é negativa, porque há nêle um não-ser, sem que se possa dizer que é não ser puro. *É* o que ainda não é presente. *É já um ainda não ser presente*. Parece um paradoxo o que afirmamos.

No entanto não é, pois o futuro é já futuro ou seja é já o que pode ainda ser. E tanto é assim que o futuro, quando começa a ser, deixa de ser futuro, sem deixar de ser, pois afirma, quando se presencializa, que fôra futuro.

Também por isso se pode dizer que o presente é um futuro-sido. O futuro não se identifica com o não-ser-ainda, salvo se se alude ao seu ser ulterior, pois quando o futuro é-já deixa de ser futuro. *Não é um puro ente de razão nem um mero possível*, pois o futuro é o que tem de vir-a-ser, do contrário não será futuro, assim como passado tinha de ser-sido, pois do contrário não seria passado. O histórico não é apenas o passado, mas o passado que tinha de ser-sido que ainda-é. Só é futuro, pois, o que pode deixar de ser tal. Parece outro paradoxo, contudo não é. O carácter ontológico do futuro é o deixar de ser tal para ser já.

O passado não pode deixar de ser passado. O presente pode deixar de ser presente. Mas o futuro tem de deixar de ser futuro.

No entanto, há de haver um futuro que nunca deixará de ser futuro, a não ser que se aniquilasse a temporalidade.

O passado é o futuro do presente.

O presente é o passado do futuro, porque só há o presente quando o futuro deixou de ser tal. E é o futuro do passado, por que o presente sucede ao passado. Contudo, o futuro não é o presente do passado, e não o é porque é mais rico que os outros, já que contém tôdas as possibilidades, as que se actualizarão e as que não se actualizarão. A necessidade existencial do futuro não impede a contingência, porque tudo quanto é futuro é de certo modo contingente. Contingente é o ser que, para ser, exige uma causa eficiente, do contrário permanece sendo o que apenas pode ser. O futuro indica que há contingentes que serão actualizados, contudo não exige pròpriamente que seja êste ou aquêle. A contingência não significa irrealizabilidade total, mas apenas ausência de necessidade absoluta. O presente afirma a presencialização de um poder-ser e não de um puro-ser que se existencializou. Contudo, pergunta-se: há, no presente, uma presença ontológica do passado do qual decorra a probabilidade de um determinado futuro? Não há futuros necessários? Não há a disposição prévia de certos factôres que determinarão um advento determinado, uma determi-

nação análoga à mecânica? Realmente há. Mas, por exigir o contingente uma causa eficiente, dada esta, deve dar-se o que dela depende realmente. Mas o que surge é um ser contingente e, portanto, que poderia não ser. Neste caso, o futuro contingente admite uma probabilidade de frustração por uma causa eficiente superior. Essa possibilidade é que fundamenta a concepção da providência divina na História. Se há uma causa eficiente superior e causas eficientes secundárias, subordinadas àquela, poderia ela, então, intervir na frustração de um facto posterior.

IX) A liberdade implica a eleição entre possíveis e afirma que o ser, que é portador dela, é intrìnsecamente capaz de futuro.

X) A frustrabilidade, provinda de uma causa eficiente superior, *extra-naturam*, e a que decorre da vontade humana, da sua liberdade, nega um determinismo rígido à História Humana.

Ademais, a aceitação de um determinismo rígido seria a negação da História. E a razão é simples: o futuro é possível e os possíveis implicam simultâneamente a contradição, pois o possível de ser é também o possível de não-ser. O determinismo rígido negaria o possível de não ser, e negaria, conseqüentemente, o possível, porque, no conceito dêste, está incluso o de poder ser. O determinismo rígido negaria o futuro, que nada mais seria que o presente estendido. Realmente, tudo quanto acontece, examinado reversivamente, afirma a dependência real de antecedentes, suas causas. É assim hipotèticamente necessário. Mas tudo quanto é futuro, é finito, e o que é finito é contingente. Para que o futuro fôsse absolutamente necessário não poderia ser êle outra espécie de ser que o que é de *per si* (com perseidade), cuja razão de ser estaria em si mesmo. Neste caso, o futuro já não seria futuro, mas um ser absoluto, que não teria em outros sua razão de ser. Como não é dêsse modo, é contingente e, portanto, sua presencialização não é absolutamente necessária. Logo, como conseqüência apodítica, o determinismo rígido negaria o histórico.

O futuro é apenas hipotèticamente necessário e não absolutamente necessário. O determinismo rígido afirmaria o simplesmente necessário, ou a necessidade absoluta do futuro determinado, o que é absurdo, porque é aquêle um ser contingente, já que seu ser consiste em ser o que ainda não é.

O ACTO HUMANO
E OS
CICLOS CULTURAIS

Um dos argumentos mais manejados para combater a análise lógica dos conceitos e dos juízos, e também a capacidade de alcançar a verdade, que a crítica lógica pode oferecer, é a acusação comum da falibilidade da mente humana em tais especulações, que só podem estribar-se na experiência; ou seja, só esta é o critério seguro que pode dar a necessária validez final ao que é postulado.

Realmente, em face dos exageros do racionalismo, do idealismo, e de muitas especulações meramente lógicas, verifica-se a incidência constante de erros, cuja contumácia forneceu argumentos aos adversários da Lógica e da Dialéctica, em favor apenas da ciência experimental, como se sòmente esta fôsse o caminho, ou melhor o único método capaz de alcançar resultados seguros.

Por sua vez, outros, fundando-se no carácter contingente da experiência, que se apóia sôbre factos (singulares, portanto) negam-lhe a possibilidade de suas leis alcançarem a universalidade, mas apenas a conclusões prováveis, colocando, dêste modo, tôda a ciência dentro do campo do probabilismo, a cujo crédito resta apenas o valor estatístico, que, por sua vez, dadas as condições variantes em que se processa, perde seu grande valor de convicção e, sobretudo, o de validez ontológica, tão desejada por seus cultores.

Contudo, uma terceira posição pode ser tomada aqui. Ao verificar-se pela experiência a negação de um postulado geral, anteriormente aceita, cuja não validez é demonstrada por aquela, pode-se notar, com cuidado se se fizer a análise dialéctica e lógica do mesmo postulado, que a invalidade já estava inclusa no mesmo. Alguma distinção possível de ser feita não o fôra e tomara-se como universal e essencial o que era apenas accidental, considerara-se como simplesmente necessário o que apenas era hipotèticamente necessário.

Estas constantes observações, que são comuns aos que se dedicam ao estudo mais sério da Filosofia, são acrescidas ainda a outras de grande importância, tais como a verificação de que muitas vêzes uma argumentação escolástica em oposição a uma tese científica, fundada aquela apenas em razões de ordem lógica e dialéctica, tem mais fundamento do que a validez oferecida pela experiência, e, sobretudo, a aparente validez de ilações julgadas imediatas à experiência, mas que incluem, virtualmente, um juízo intermédio, cuja prova não fôra feita e que favorece a conclusão precipitada, que aparentemente se alicerça na experiência científica. É o que se deu com o *flogístico*, o princípio elementar do fogo, que cientistas defendiam com tanto ardor, apesar da oposição de alguns escolásticos, sua teoria do *homínculo*, do homenzinho microscópico, que estava no sêmen, quando êste já havia sido estudado com tanta proficência por Tomás de Aquino, ou as chamadas *virtutes*, a *virtus dormitiva*, que servia de ridículo para Molière, no entanto afirmada por cientistas experimentais, e também combatida, em certo sentido substancial, pelos escolásticos de melhor cepa. Poderíamos ainda citar as doutrinas sôbre a esfericidade da Terra, exposta desde os pitagóricos, defendida pelos platônicos, aceita por Tomás de Aquino, muito antes de Copérnico, os estudos daquele sôbre a circulação do sangue e o funcionamento do coração, os que realizou sôbre a luz, sôbre os erros do atomismo adinâmico e das possibilidades do atomismo dinâmico, que surge em nossos dias, como exemplos de que os escolásticos andavam muito mais seguros que os defensores da *scientia experimentalis*. Não que os escolásticos de maior vulto combatessem a *scientia experimentalis*. Nunca o fizeram; ao contrário, defenderam-na com energia. Apenas lhe davam o âmbito de validez que a mesma tem, os limites naturais que ela sofre, já que o seu objecto principal é contingente. Jamais negaram nem proibiram que ela se desenvolvesse, apenas determinaram o âmbito de validez de suas afirmativas e de seus postulados, que não deveriam, sob pena de êrro, subir além da chinela.

Ademais, não é a experiência o único critério da verdade, embora seja o *experimentável* também um critério para as coisas da nossa experiência.

Assim, podemos, sem necessidade de experimentar, afirmar com segurança o miriágono, sem necessidade de construir uma figura geométrica com mil ângulos para comprovar, *experimentalmente*, a *realidade* do mesmo. Essa maneira primária de considerar a experiência tem sido a razão de muitos erros, que se têm perpetrado nas ciências. Alguns, em seu delírio, só admitem o que é tocável, visível, pesável, ou seja, o *experimentado*. E dão ao conceito de experiência o sentido mais comum como seja o de constituir-se apenas no que é captável pelas intuições sensíveis. Ora, o conceito de experiência, tomado nesse sentido tão restrito, é causa de muitos dos erros que costumamos encontrar na obra de famosos cientistas. O têrmo latino *perior*, pouco usado, deu *peritus*, que significa o que sabe pela prova, pela perícia; conseqüentemente, experiência é o saber provado do que nos fica fora, fora de nós. Ora, o que fica fora de nós, de modo bem elementar, é o mundo objectivo, do objecto, do que se jecta *ob* a nós, das coisas, cuja realidade captamos através dos sentidos. Reduzir todo o universo a nós e às coisas meramente sensíveis, que são ob-jectos aos nossos sentidos, é uma maneira primaríssima de compreender a realidade, porque, baseados apenas nesse conhecimento, não podemos negar realidade ao que ultrapassa o sensível, ao que não se ob-jecta aos mesmos.

Experimentável é, pois, o que é passível de ob-jectar-se aos nossos sentidos, ampliados ou não por instrumentos sensíveis, e não apenas o que se pode realizar e se realiza. Para que uma coisa seja experimentável não é mister que ela se realize, mas que seja ela realizável de modo a ser captada experimentalmente. Não é mister que se façam tais ou quais experiências para se comprovar a experimentabilidade de algo. Basta, apenas, que seja experimentável, ou seja, que sua experimentabilidade seja fundada rigorosamente nos conhecimentos que já dispomos. Se tomamos experiência em sentido restrito, como o fazem muitos, só podemos considerar como experimentável o que se enquadra na maneira e no âmbito em que se admite a experiência. Neste caso, o que a ultrapassa é o inexperimentável. Mas por que se poderá afirmar que o inexperimentável é falso, é êrro se se baseiam num conceito restrito de experiência. Neste caso, é mister provar que esta, como a tomamos, é o único critério de verdade. E como prová-lo senão por uma *petitio principii?* Pois, do contrário, seria mister um têrmo médio, outro que não a experiência, fora da experiência, o que lhe retiraria a absolutuidade que muitos de-

sejam dar-lhe. A experiência mostra-se apenas capaz de realizar o que realiza, porque realiza algo. Serve de critério para o experimentável; ou seja, só se pode dizer que é experimentável, no sentido restrito que tomamos tal têrmo, o que é passível de tornar-se objecto de uma experiência. E o que não é passível de tornar-se tal? Ora, tais coisas não são experimentáveis. E como assegurar que tais coisas, por não serem experimentáveis, não possuem outra realidade que não a experimentável, no sentido restrito que se tomou? O experimentável apenas prova o experimentável. Não pode provar o não experimentável, e não pode, por si, afirmá-lo nem negá-lo suficientemente. Poderá negar que é experimentável, se acaso afirmar que é experimentável o que não é experimentável. Poderá dizer que é improcedente a afirmação de realidade experimentável ao que não a tem. Se alguém disser que encontrou dois quilos de amor, ou um quilômetro de saudade, mente. E podem dizer que o amor e a saudade não são experimentáveis (não permitem a prova pericial, *probatio peritialis*, do pêso (do que é tàctilmente experimentável) nem do tamanho, da quantidade contínua, da medida métrica. Tal experimentabilidade não há em tais coisas. Mas um ser humano experimenta amor e saudade com graus intensistas diversos. Êle tem uma *probatio* de tais coisas, uma experiência delas, sem aquelas coordenadas experimentais, mas outras, afectivas. A afectividade oferece uma experimentação outra que a sensibilidade. E assim como se pode falar de vivências sensíveis, vivências afectivas, ou seja *probationes* diversas, por que não se pode falar de vivências intelectuais, racionais, da racionalidade humana? Há, pois, uma experimentalidade outra que a sensível; ou seja, é capaz de *probationes peritialis* outros objectos que não são sensíveis, como são os objectos da racionalidade. Desde logo se vê que a conceituação restricta de experiência não deve ser aceita, se se quer afirmá-la num sentido mais lato e mais seguro.

Façamos, antes, um rápido apanhado filosófico do conceito de experiência, para, finalmente, apresentar o nosso enunciado, que servirá, mais adiante, para justificar o método que presidirá a esta obra, distinto, sob muitos aspectos, dos que são usados, os quais, a nosso ver, só têm servido para levar ao êrro.

Para Aristóteles, a experiência (*empeiria*), como para os gregos em geral, era constituída pela acção dos corpos

exteriores sôbre os órgãos sensoriais. O têrmo conservou sempre êsse sentido. Mas, no desenvolvimento do pensamento humano, experimentável passou a significar tudo quanto fora de nós afecta singularmente a nossa existência, e *experiência* a acção em que se realiza essa afecção. Nessa concepção de *experiência*, incluem-se os seguintes elementos:

a) um objecto fora de nós. Tal objecto é naturalmente singular, e a acção que possa exercer sôbre nós é também singular. É impossível, por *contradictio in adjectis*, admitir uma experiência do universal; a experiência é sempre de alguma coisa singular;

b) *nós*, como afectados pelo objecto;

c) a *acção* de afectar, exercida pelo objecto sôbre nós.

Um conceito ainda mais amplo de experiência enunciá-lo-ia assim: *acção que afecta singularmente um ser existente*. Neste caso, a experiência poderia desdobrar-se na polaridade *acto* e *potência*. Algo em acto actua sôbre algo potencialmente colocado *ob* ao primeiro, e sofre uma modificação qualquer (afecção). Essa modificação sofrida é chamada de experiência.

Por outro lado, a experimentação está sempre contida dentro da singularidade. E essa tese será perfeitamente válida por vários motivos: muitos filósofos, como Aristóteles e os escolásticos em geral, não admitem uma existência que não seja singular. Existir é singularizar-se, porque um ser não singular é um ser universal, e se êste existisse, estaríamos imersos no realismo exagerado, chamado por muitos de platônico, que afirmaria a existência de universais como formas separadas.

Estas mesmas, existentes, passariam a ser singulares, pois se a *triangularidade* existisse como forma separada, seria uma singularidade, pois seria apenas ela mesma, e nada mais que ela mesma, e única. Portanto, o *existir* é apenas singular. Onde há um existir que se dê com a relação acto e potência, há o afectar de um sôbre outro; conseqüentemente, há uma experiência. Então, teremos: *é experimentável tudo quanto um ser pode sofrer por acção de outro*. Na *Filosofia Concreta*, vê-se que o Ser Supremo é inafectável por outro; portanto está isento de experimentações. E êle não poderá sofrer experiências dentro dos limites da afecção, como o pode, necessàriamente, um ser

finito, ser criatural, composto de acto e potência, e que pode ser determinado, de certo modo, por outro, que pode ser afectado por outro. Neste caso, a experiência está em tôda a esfera criatural, e é proporcionada à determinabilidade (capacidade de determinação) dos entes. Todo conhecimento, fundado na experiência, é experimental, empírico. E como o homem exerce uma acção para realizá-lo, uma *praxis*, êsse conhecimento é *prático*. Ora, sabemos que a teorização do conhecimento prático consiste na conexão dos factos experimentados a regras, a normas, às quais aquêles se reduzam e também os expliquem. A experiência é, pois, o caminho da ciência, sem dúvida, do conhecimento culto. Mas é uma grande ingenuidade pensar que o conhecimento humano tem de pairar apenas no campo do experimentável, como se tôda a vez que dêle saiamos, estejamos nos afastando da verdade. Tal temor é admissível em espíritos timoratos e deficientes, não, porém, em homens de mente forte e confiantes no poder de investigação do espírito humano. E para que justifiquemos a nossa posição, basta examinar o que vem a seguir.

Se a experiência se cinge ao campo da afecção possível de um ser existente por outro, e esta se dá na relação de actualização das possibilidades provenientes da acção exterior, seria uma ingenuidade pensar-se que o universo apenas pudesse ser teorizado na classificação dos diversos modos de realizarem-se tais experiências, classificadas segundo esquemas diversos, sem qualquer procura de outros modos de ser que não apenas os que se dão na relação *acto potência* × *afecção*. Ora, tôda a vez que somos capazes de notar, num ente qualquer, a presença de algo em comum com outros, o que nos permite afirmar que tais sêres têm em comum tal aspecto, tomado esquemàticamente, sem dúvida tal conhecimento provém da experiência, mas também revela algo que a ultrapassa: a capacidade de *teorização* que a experiência pode fundamentar, justificar, não, porém, produzir. A teorização já exige uma capacidade de correlacionamentos segundo esquemas estabelecidos, que implicam uma inteligência. Seria impossível a ciência e todo saber do homem sem a experimentação, e sem a capacidade de teorização intelectual. Os animais experimentam e não constroem uma ciência, como o homem de parcas luzes mentais experimenta e não é capaz de teorizar com critério os conhecimentos que a experiência lhe fornece.

Na *Filosofia Concreta*, demonstramos apodìticamente, com o cunho de necessidade requerida, que somos capazes de concrecionar o conhecimento sob rigorosos juízos apodíticos (válidos para todos), que nos permitem construir um saber culto, que nenhuma experiência poderá desmentir. Chegamos a determinadas teses que a experiência futura jamais destruirá. E por quê? Porque os factos do acontecer cósmico não se dão sem um nexo, sem uma base teórica fundamental, que nós procuramos descobrir e resolver. O acontecer cósmico obedece a leis ontológicas rigorosas. Nenhum ser finito tem a razão de ser em si mesmo, nem poderá ser causa de si mesmo, mas, inevitàvelmente, dependerá de outro para ser. Será sempre formado de acto e potência, e jamais será acto puro. Actuará limitadamente à sua natureza, e não realizará por si mesmo nada desproporcionado à mesma, salvo se admitirmos um poder maior que actui por êle, empregando-o apenas como *medium*, e estaríamos no milagre. Ademais, nenhum efeito será superior às suas causas e nenhum ser finito criará nada que subjectivamente não exista ainda, não criará do nada, etc. São teses demonstradas e, como essas, há três centenas e um milhar de corolários, que nenhuma experiência passada, presente ou futura poderá desmentir. São verdades da *filosofia concreta*, por que são concretamente verdadeiras, verdadeiras no âmbito ontológico e, portanto, em qualquer outro. Em nenhum âmbito essas teses serão desmentidas, e jamais, em nenhuma experiência, serão refutadas.

Para a nossa posição filosófica, nenhuma disciplina está apoiada devidamente em bases teóricas rigorosas, enquanto não fundar-se na maneira concreta de teorizar, como a concebemos. Podem os cientistas, desde Galileu para cá, terem-se interessado apenas em saber *como* se dão os fenômenos, em examinar as modalidades da experiência, medí-la, ou estabelecer unidades para numerá-las. E fizeram muito bem. Carecia-se dêsse trabalho, porque havia teorizações não fundadas em juízos apodíticos com base ontológica, como os requer a *filosofia concreta*, mas apenas fundados em possibilidades. Eram juízos que não contradiziam, pela visão imediata, as leis ontológicas. Neste caso, poderiam ser válidos, e eram considerados tais por que satisfaziam a mente humana. Dêsse modo, o simples assentimento da mente sem receio de errar, que é pròpriamente a fé, bastava para assegurar a validez de tais proposições.

Mas êsses postulados, se não feriam de imediato as leis ontológicas, e não percebiam muitos que na verdade êles as feriam, pois apenas a sua inocuidade era proporcional à incapacidade de notar os defeitos de que estavam eivados, não poderiam sustentar-se por muito tempo, como não se sustentaram.

E não foram as experiências futuras que lhes tiraram a validez. Essas experiências apenas fizeram despertar os olhos adormecidos de muitos que não viam o êrro palmar em que caíam. Elas não foram criadoras da verdade, mas apenas de novas convicções. A verdade descoberta já existia independentemente de nós. A teorização precipitada de muitos filósofos pôs em descrédito a própria Filosofia. Mas esta não tem culpa de seus maus adeptos, como o mecanicismo de Descartes e a sua afirmativa de que a alma estava na glândula pineal, ou outras do mesmo estilo, de muitos outros filósofos, que provocam em muitos o desvalor da Filosofia. É escandaloso observar-se que quanto maior o número de erros que um filósofo espalha pelo mundo, mais famoso êle é. Em tôdas as épocas, os que mais esplenderam para os fariseus intelectuais, e os houve em todos os tempos, foram precisamente aquêles que mais erros perpetraram e mais erros difundiram. Sempre foram incensados pelos medíocres de todos os tempos e pelos fariseus da cultura, os moedeiros falsos de tôdas as eras, aquêles que lançaram maior número de absurdidades, maior soma de proposições falsas, e contribuíram mais valentemente para perturbar a inteligência da juventude, corrompê-la em seus mais altos ideais, para deixar, afinal, o laivo amargo do agnosticismo, quando não o extremo do nihilismo mais desesperado.

Depois da busca da Ciência pelos campos da experimentação, busca que deve prosseguir, é mister que outras, mentes fortes e seguras, sem sofrerem a influência malsã de tôdas as mentiras engalonadas de verdade, aprestem-se para realizar a messe concreta, a messe rigorosamente concreta, que é a que estabelece as razões não apenas possíveis, mas as que necessàriamente *têm de ser*, e demonstram a sua postulação com a apoditicidade exigida.

Éste é o único papel digno que cabe à Filosofia, e não o mero esforçar-se estético em tôrno de possibilidades pensamentais, tão ao gôsto dos trânsfugas da Estética, que penetram sub-reptìciamente no caminho da Filosofia, não para filosofar, mas para apresentar o palavreado das suas teses inconsistentes, as suas apreciações que se modificam como se modificam as modas, o modismo das suas opiniões, dos seus pontos de vista, das suas perspectivas de rã, como se a Filosofia fôsse o campo de batalha de opiniões, de crenças, de convicções ou de meras dúvidas ou titubeios teóricos, ou vacilações, frutos da fraqueza, da debilidade e do mêdo. Isso não é Filosofia, isso é arremêdo de Filosofia, isso é moeda falsa. A Filosofia é uma coisa séria, grave, respeitável. É a busca incontida dos fundamentos seguros, das verdades ontológicas. Não se argumente com o cepticismo comum contra essa possibilidade, porque de uma vez por tôdas demonstramos na *Filosofia Concreta* que se pode e se deve fazer filosofia com bases ontológicas sólidas. E não venham argumentar com a miséria filosófica do kantismo e suas agnósticas conclusões, porque Kant nem sempre filosofou com segurança e lógica, e cometeu erros palmares, indesculpáveis num filósofo de sua envergadura, como o demonstramos em "As Três Críticas de Kant" e em "Filosofia Concreta" também.

E estaremos seguindo um caminho também seguro não só na Filosofia, como na Ética, na História, na Sociologia e na Economia, desde o momento que sejamos capazes de construir a *filosofia concreta* de cada uma dessas disciplinas, desde o momento que dermos aos esquematismos próprios a base filosófica concreta, a apoditicidade necessária. Ao alcançarmos tais pontos, tais ciências passam a manter-se em bases seguras, o que permitirá que a análise dos factos seja feita sôbre fundamentos mais rigorosos.

Alcançados êstes pontos, tornam-se de menor importância os dados estatísticos e as experiências, porque o que pretendemos encontrar não é a sua manifestação prática, mas os seus genuínos fundamentos teóricos e ontológicos, sôbre os quais, necessàriamente, fundamentar-se-á a prática, que jamais poderá desmentir as leis descobertas. Mas o essencial é que tais leis sejam realmente leis, que tais descobertas refiram-se realmente à verdade ontológica. E o critério para alcançar a êste ponto é o que nos foi dado pela *Filosofia Concreta*, a apoditicidade ontológica, que é revelada através da análise, como vimos naquela obra.

O ACTO HUMANO E A ECONOMIA

A lei do "maior proveito com menor esfôrço" é uma constante universal cósmica, que pode ser encontrada na Físico-química, na Biologia e também na esfera psicológica, ética, sociológica, como na econômica. Para alguns é chamada de "lei da economia", e como pode ser aplicada em tôdas as esferas das coisas cósmicas é uma lei universal, cuja validez, no entanto, poderíamos procurar, embora não o façamos imediatamente.

Mas a economia que nos interessa examinar é a social, a economia humana, também chamada política por muitos, ou seja a do ser humano em sociedade, a que se refere à consecução com o menor esfôrço possível de bens aptos a satisfazer plenamente, e cada vez mais, as necessidades humanas. O facto econômico pode, de certo modo, ser considerado fora do âmbito antropológico, como o germinar de plantas que darão frutos. Mas se o acto da colheita pelo homem é um acto econômico, o germinar das plantas e darem frutos são factos da Biologia, da Fisiologia e da Botânica. Mas, na verdade, consideram-se como factos econômicos todos os factos cósmicos que podem ser incluídos no âmbito da Economia; ou seja, que se referem ao homem em função da producção e da satisfação das necessidades. Dêste modo, o estudo dos actos humanos torna-se fundamental para a compreensão fundamental da Economia, o que comprova, de modo decisivo, que a inclusão, pelos antigos, da Economia na Ética, como ciência ética, tinha a máxima validez, como ainda veremos.

Embora muitos não gostem de aceitá-lo, e outros em suas atitudes põe-nos em dúvida, o ser humano distingue-se essencialmente dos animais. Possui aquêle uma inteligência que o leva a realizar actos que os animais não são capazes de fazê-lo. A racionalidade, no sentido clássico do têr-

mo, distingue essencialmente o homem de os animais, e só e apenas se pode chamar de *acto humano* aquêle que não é animal.

O *acto humano,* para ser tal, é mister que seja deliberado pela vontade, do contrário não se distingue do acto irracional, próprio dos animais. A vontade pode deliberar realizá-lo ou permiti-lo. E essa deliberação consiste na escolha fundada numa cognição. Constituem-no, portanto, a voluntariedade, a cognição e a liberdade. A cognição dá-lhe as notas, o saber sôbre a matéria do acto; a vontade, a capacidade de escolha e de resolução, e a liberdade, a capacidade de *pôr ou não* em execução o acto.

Caracteriza o acto pròpriamente humano a cognição que voluntàriamente realiza ou não um acto frustrável. A frustrabilidade é um aspecto de máxima importância. Ora, o que também caracteriza o acto ético é a frustrabilidade. Se observarmos os factos físico-químicos nêles não encontramos frustrabilidade espontânea nos mesmos. Não vemos o hidrogênio ora proceder dêste modo, ora daquele, quando as condições circunstanciais são as mesmas. Não há frustrabilidade nos factos na Físico-química. Mas, os há nos factos éticos, como o demonstramos na "Ética Fundamental". A frustrabilidade permite-nos até construir uma divisão das ciências: aquelas em que há frustrabilidade, o que é próprio das ciências culturais, pois estas, tendo como objecto material os actos humanos, incluem-na; e as ciências da infrustrabilidade, que são as naturais, como a Físico-química, a Biologia, a Fisiologia, etc. Há frustrabilidade onde o homem se realiza como homem, porque pode êle, pela sua vontade, impedir a actualização de possibilidades.

Quando um animal opõe uma barreira à água que corre, e a represa para seu benefício, realiza um acto instintivo e animal, mas a construcção de uma barragem num rio, a construcção de uma catedral, o erguimento de um arranha-céu são actos de vontade e testemunham a vontade.

E há um ponto importante, onde a frustrabilidade encontra-se com a infrustrabilidade no campo da Economia. É na Técnica. E tal se dá, porque, nesta, a vontade humana actua, pondo a infrustrabilidade física a proceder de modo a atingir determinados fins. Êste tema de magna importância nos permitirá achar o ponto de encontro entre

a liberdade e a necessidade na Economia, como ainda veremos.

Estamos apenas tangendo o tema que nos interessa, e que é de magna importância para tôdas as disciplinas éticas. Para que possamos alcançar a meta desejada, devemos prosseguir nas análises imprescindíveis para a boa compreensão da matéria que abordamos.

Deve-se distinguir o acto humano, como foi definido acima, do acto não deliberante, realizado pelo homem, como os actos fisiológicos em geral e o acto *incapaz de deliberação* por parte do homem, como o acto de um ébrio.

Chama-se na Ética de *acto elícito* aquêle que se realiza imediatamente pela vontade como sua causa. Diz-se que um acto humano da vontade é *perfeito,* se procede do homem agente com a cognição correspondente, acompanhada da disposição da vontade; *imperfeito,* quando falta a plena deliberação da vontade ou do conhecimento da coisa.

É importante, no acto humano, o *elemento cognoscitivo,* sem o qual o referido acto não é completo, por lhe faltar o que é essencial, que é a nota da cognição prévia do que é deliberado pelo intelecto. No elemento cognoscitivo, incluem-se a *advertência,* que é a atenção da mente à coisa, a *deliberação,* pelo qual se inquire qual o acto que deve ser proposto e finalmente o *império,* o poder, a *ordem* de executá-lo.

No acto humano, é essencial uma cognição prática antecedente, que pode ser ora formal, ora judicativa, ora reflexa.

Ora, tal é evidente, porque o acto humano é o que decorre do *apetite* (*petere ad,* pedir para) racional, e implica, necessàriamente, uma deliberação sôbre a conveniência ou desconveniência da sua realização. Essa cognição deve ser *formal,* porque o objecto desejado deve ser formalmente conhecido; deve ser *judicativa,* porque deve ser julgada a conveniência ou desconveniência da prática do referido acto; *reflexa* (reflectir), porque o agente é cônscio da sua acção, e sabe que escolhe realizar o que está sob o domínio da sua vontade.

Na judicação, há também apreciação de valôres, valorações de várias espécies.

Para que o acto humano se realize plenamente, não é mister que haja um conhecimento perfeito da coisa, pois de um conhecimento confuso pode-se realizar um *acto humano perfeito*. Uma cognição confusa, que é vencível, não impede uma deliberação perfeita da vontade, como também uma atenção meramente virtual não impede o acto humano.

Examinemos, pois, os elementos essenciais dêste acto:

1) o elemento *voluntário*. Voluntário é o que procede de algum modo de princípio intrínseco, sob o conhecimento intelectual do fim. Esta é uma definição clássica, cuja justificação é a seguinte: ela procede de algum modo, e pode ser indirecta, imediata e formalmente ou mediata, e denominativa, positiva ou negativamente; se não é de origem intrínseca, seria extrínseca, de outro que não o agente; sem a cognição intelectual do fim, o acto seria cego e não humano, como o expusemos.

Para que algo seja voluntário, é mister que seja conhecido e seja realizado pelo intento próprio do agente.

Diz-se que o *acto de vontade é livre* quando esta é determinada sob a razão indiferente, com poder de não agir o que age, ou de agir de outro modo de o que age. *Liberdade não significa absoluta espontaneidade de acção, de determinação*, se disséssemos que para ser livre um acto é mister que não tenha uma causa, um motivo, uma razão, um porquê. Essa maneira de considerar a liberdade é própria de autores modernos, que nunca compreenderam devidamente os estudos realizados pelos grandes filósofos do passado sôbre matéria de tanta importância. *Liberdade não significa desvinculamento total*, mas apenas a capacidade, a potência de indiferentemente agir ou não agir, ou de agir de modo outro que o que se realiza. Mas, ao agir como se age, encontra-se tôda a conexão de causa e efeito, que dá a necessidade hipotética ao acto realizado. Assim, em quem actua, decidindo-se a fazer isto em vez daquilo, encontraremos, em sua causação, os motivos causais de tal acção, como encontraríamos, também, motivos causais, se o seu acto fôsse outro, pois êste homem, que delibera agora aproveitar seu tempo para estudar, ou para distrair-se, estudando mais tarde, permite que encontremos, em seus motivos, suficientes razões para ambas resoluções. A liberdade está em poder êle deliberar de um ou de outro modo, de aceitar, por um acto deliberativo e de vontade, as razões que julgou

deveriam predominar, pelo sopesamento de razões que o levou a seguir êste e não aquêle caminho.

É a *coacção* que impede a realização da vontade, e também a *necessidade* do conseqüente determinado prèviamente.

Mas, o acto só é humano quando livre.

Contudo, o acto humano pode estar sujeito a defeitos. E êstes decorrem de determinadas causas, que influem na cognição. Temos, por exemplo, a *ignorância*, que é o defeito habitual da ciência no sujeito capaz, uma privação de ciência, uma simples nesciência, ou uma ciência não devida. Mas, a ignorância pode ser *vencível* ou *invencível*. A primeira ainda pode ser *absoluta* ou *relativamente invencível*, pois a criança, enquanto tal, ignora, invencìvelmente, em relação à sua idade e capacidade, mas essa ignorância é vencível pelo adulto, também relativamente. Diz-se vencível, aquela que o pode ser no determinado estado em que é considerado o sujeito, que dela padece.

Influi, ainda, na volição humana, a *concupiscência*, que é a desordenada habitualidade do apetite humano dirigido ao acto contra a razão, que pode aumentar o poder executivo do acto ou não. Temos ainda o *mêdo*, que é a trepidação do ânimo ante o que lhe sucede de mal ou possa suceder, que, por sua vez, exerce uma modificação no poder desviador do acto humano.

Temos, ainda, as *paixões*, que são os movimentos apetitivos da virtude em busca do bem, ou adversativos, do mal, que tendem para o maléfico. As paixões podem exercer um papel muito grande na vontade humana, diminuindo o seu poder de deliberação. Também os *hábitos* exercem uma influência importante na realização dos actos humanos, porque são êles uma constante inclinação para determinados actos, podendo aumentar ou diminuir a vontade.

Por causas extrínsecas, o acto humano pode sofrer restricções pela *violência*, que é a moção procedente de princípio extrínseco que sustém a vontade. O exercício da violência pode ser vário e também a sua acção pode sofrer graus, influindo, por sua vez, gradativamente, na vontade.

Há, também, o obstáculo à execução do acto humano, tais como os que oferecem o carácter e o temperamento de uma pessoa, como nos mostram os actuais estudos da Caracterologia, que podem aminorar ou exaltar o impulso da

vontade. Há, ademais, outros obstáculos de ordem patológica, que decorrem de uma anômala disposição da natureza humana, quer de ordem física, quer de ordem psíquica, como o histerismo, a epilepsia, a psicastenia, a neurastenia, etc.

Não pode haver um acto moral sem que seja êle um acto humano. Só o homem, ou só um ser inteligente e livre, pode ter uma vida moral.

Ora, o acto ético, como vimos, é um acto humano, que deve ser cumprido por razões de conveniência em bases justas, acto frustrável pela vontade humana como realizável por ela.

Como a Economia, apesar de sua imensa base material e seus poderosos fundamentos na parte somática do homem, é uma ciência ética, porque implica os actos humanos frustráveis, que devem ser feitos ou não devem ser realizados, não se pode excluí-la da Ética. Mas, considerando-se a parte mecânica, a física, a biológica, a psicológica, a sociológica, a técnica e a histórica, que compõem a Economia, exige esta disciplina um método de estudo diferente, uma coordenação dos métodos científicos com os métodos filosóficos.

Esta é a razão por que muitas vêzes as repercussões das medidas econômicas não se limitam ao campo apenas do facto meramente econômico, mas também invadem o campo da vontade humana, que reage segundo tôdas as condições e limitações que acima tivemos oportunidade de ver.

Assim, a providência de um govêrno, aumentando o custo de determinado elemento importante para a vida econômica, pode ser calculado em dados percentuais, como influindo de determinado modo em tôda a contextura econômica. Contudo, a repercussão transborda tais limites, e sobrevêm reacções inesperadas no âmbito meramente mecânico da Economia, não, porém, pròpriamente nos âmbitos antropológicos da mesma. É o que se verificou entre nós quando da implantação da instrucção 204, cuja repercussão excedeu aos cálculos matemáticos realizados, porque não foram considerados os elementos volitivos e as condições e covariantes, que influem sôbre o mesmo, segundo as determinadas condições de um povo. Em suma, não se consideraram os elementos *extra-econômicos*.

O ter uma visão abstracta e não concreta da Economia tem sido a causa de graves erros, que podemos apontar no decorrer dêste século, bem como também a razão de outros inevitáveis, pelas mesmas razões.

A Economia, concretamente considerada, não pode separar-se:

1) da Ética, porque é uma disciplina ética, e sob muitos aspectos funciona dentro das normas èticamente estabelecidas;

2) da Psicologia (individual e social), porque o acto humano, predominante na acção econômica, implica os factôres psicológicos, que tivemos oportunidade de salientar, tais como a cognição, a deliberação, o acto intelectual, a vontade, a concupiscência, a ignorância, vencível e invencível, o temperamento, o carácter, os elementos patológicos, etc.;

3) da Sociologia, da Técnica e da História, como veremos oportunamente;

4) em suma, da Filosofia, e sobretudo da *filosofia concreta*, a fim de evitar cairmos no empirismo mais rudimentar ou não ultrapassaremos o campo estatístico, etc.;

5) conseqüentemente, implica uma multiplicidade de métodos no seu estudo, sob pena de uma visão apenas parcial oferecer uma perspectiva muito limitada e não evitar os erros que daí decorrem inevitàvelmente.

Para darmos um rápido panorama da grande "crack" de 1929, nos Estados Unidos, com sua repercussão no mundo inteiro, poderíamos apenas dizer que o estudo de tal facto, se feito apenas dentro das normas meramente mecânicas da Economia, que nos explicaria devidamente o que se deu, não nos poria em condições de reconhecer que tais factos foram conseqüências inevitáveis de factôres sobretudo antropológicos e psicológicos.

Se se meditar pelo interêsse que tinha o govêrno alemão em desvalorizar o marco, para diminuir as indemnizações, e do govêrno francês em evitar a constante desvalorização do franco, por razões também semelhantes, se se considerar a atitude do govêrno Poincaré, criando condições favoráveis às aplicações de capitais na França, que levou à oferta desmedida de acções de que eram portadores franceses, nas

bôlsas dos Estados Unidos, procurando a obtenção do máximo de numerário para aplicação na França, onde eram oferecidas condições excepcionais, a conseqüente repercussão que teve a baixa oferta por parte dos franceses sôbre os portadores americanos, que passaram, por sua vez, também a oferecer as acções que possuíam, temerosos de maiores prejuízos, se se considerarem todos êsses factôres psicológicos, históricos e éticos, além dos meramente econômicos, poder-se-á ter uma visão mais concreta daquele acontecimento *evitável* (note-se bem, *evitável, frustrável*), que não sucedeu como uma decorrência imperiosa e inevitável de factôres, que determinam prèviamente uma conseqüência, mas como decorrência da *ignorância vencível* da realidade econômica, da má deliberação feita sôbre cognições imperfeitas dos factos econômicos; enfim, a decorrência inevitável dos factôres dispostos. Mas êsses factôres eram, por sua vez, controláveis, o que daria, como conseqüência, a impossibilidade de acontecer o que aconteceu.

Enquanto a Economia (como também a História) permanecer como uma ciência abstracta, não considerando as ressonâncias que ela tem com o âmbito de outras disciplinas, enquanto não se considerar, no exame dos factos econômicos, a textura da Economia com as outras disciplinas filosóficas e culturais, enquanto não se aplicar a seu estudo um método dialéctico concreto, que considere o que há de real nas conexões de todos os âmbitos em que ela actua, a Economia continuará sendo apenas o campo dos profetas do passado, dos grandes erros teóricos e das previsões desmentidas e, sobretudo, dos graves e terríveis erros que, em nome dela, se têm perpetrado para desgraça, não só de agrupamentos humanos, mas da própria humanidade.

EXAME DA ECONOMIA

É inegável que a boa ordem econômica de uma sociedade influi, notàvelmente, no modo de proceder dos elementos componentes da mesma.

A abundância de bens requeridos para a satisfação das necessidades humanas, a sua normal circulação e distribuição são uma garantia da segurança e da boa ordem social, e facilitam, conseqüentemente, a melhor solução dos problemas outros que possam surgir. A boa ordem fundamental, que se refere às mais elementares necessidades humanas, permite e favorece a boa ordem de tôdas as outras manifestações da vida social.

Ora, uma boa organização econômica da sociedade exige, como condições indispensáveis, para que ela se dê:

a) a existência, em quantidade suficiente, de bens para satisfação das necessidades legítimas dos associados;

b) a justa e conveniente aplicação dêsses mesmos bens à necessidade de cada um.

Para obter-se o primeiro, é mister a producção bem orientada e bem calculada; para obter-se o segundo, é mister a circulação, a distribuição e o consumo bem ordenados dos bens disponíveis.

Penetramos aqui num tema de máxima importância para o destino da própria Economia.

Producção, circulação, distribuição e consumo são os quatro grandes factos que constituem a Economia, e são o objecto da Economia Política, que também poderia ser concebida como a *ciência da ordem social da riqueza*, como a definiu Cossa, ou *a ciência que estuda a producção, a circulação, a distribuição e o consumo dos bens (ou da riqueza)*.

Mas êsse segundo enunciado difere fundamentalmente do primeiro, bem como do que demos no início. É que o segundo apenas relata o estudo ordenado dos factos econômicos fundamentais, enquanto o primeiro fala da ordem social da riqueza, o que faz incluir a Economia no âmbito das relações humanas e, conseqüentemente, no âmbito da Ética.

Segundo os economistas da escola liberal, tais como Say, Guyot, etc., a Economia nada tem que ver com as leis éticas e as morais, conseqüentemente nada tem que ver com o *dever-ser humano*. Neste caso, o ser humano fica apenas considerado do ponto de vista de um productor econômico, de um agente de producção e de consumo, conceito que também é seguido pela escola socialista, que, neste ponto, como em quase todos, segue a escola liberal, e na Economia nada mais representa do que um movimento de oposição a certas teses liberais, mas da mesma natureza que o liberalismo, não representando nenhum avanço na Economia Política, mas apenas uma possibilidade desta, de certo modo prevista pelos próprios autores liberais.

O nome de *economia política* foi usado primeiramente por Antoine Montchrétien (1615), e adotado, posteriormente, pela escola *mercantilista*, como também pela *fisiocrática* de Quesnay e a *industrial* de Smith, as quais consideram os fenômenos econômicos independentes da moral. Para êles, como para os socialistas, a questão social é uma *questão de estômago*.

Alguns economistas, considerando que o facto econômico é também ético, propuseram chamá-la de Economia Social. Outros, porém, consideram distintos ramos da Economia, e visualizam a *economia política* como o campo dos fenômenos econômicos, que se regem segundo leis matemáticas, e a *economia social*, onde o exercício da vontade livre exerce uma grande influência.

No exame que fizemos dos temas éticos, tivemos oportunidade de demonstrar que os factos econômicos incluem-se também no âmbito dos factos sociais; portanto, nos éticos. Separar a Economia da Ética foi um dos graves erros dos economistas, o que gerou bastantes aborrecimentos para a Humanidade. A regulação da Economia, segundo as leis da Ética, leis que surgem do natural anelo do ser humano à felicidade e ao bem estar, que legitimam as aspirações

quando justas e a ordenação quando humanamente honesta, impede que a Economia se transforme apenas num estudo mecânico de factos frios, que não se referem à verdade social, porque o homem, de qualquer modo, vive dentro do âmbito da Ética, mesmo quando a ela se opõe com todo vigor.

A tomada de posição abstracta da Economia foi a causa dos graves erros e da impossibilidade dos economistas terem provido melhor de conselhos a producção e a distribuição da riqueza. Uma série de conceitos econômicos, completamente confundidos, obscuros e mal elaborados, geraram por sua vez uma seqüência de opiniões, sem o devido fundamento, e a Economia, em vez de procurar o caminho seguro que a verdadeira ciência deve seguir, sob as bases sólidas de uma filosofia fundada em demonstrações rigorosas, terminou por se confundir com a Política, e cair no terreno do opinativo, e ser mais dirigida pelas paixões e pelas opiniões humanas, do que pela ordem que o conhecimento seguro determina e impõe.

Vejamos certos conceitos. Diz-se que um homem é rico quando dispõe êle de bens necessários à satisfação das necessidades em abundância superior às das mesmas necessidades. Neste sentido, costuma-se dizer *rico de dinheiro, rico de saber, rico de saúde*, etc. Ora, o conceito econômico de *riqueza* não deve ser muito distinto de o que é usado comumente, e isto porque, na verdade, não quer dizer outra coisa senão o conjunto dos bens disponíveis para satisfação das necessidades normais. Alguns economistas consideram que são *riqueza* apenas aquêles bens produzidos pelo homem, e não os que a natureza dispõe, apropriáveis por êle, sem que sejam por êste produzidos. Pode-se dizer que em sentido econômico tal distinção é justa, pois deve-se considerar o que é da Economia na Economia. Vê-se, dêste modo, que o conceito de *riqueza* não pertence apenas a esta disciplina, ou não é exclusivo desta, e pode ser empregado em outras. Não obstante, tudo nos leva a admitir que um conceito mais amplo de riqueza, como o conjunto dos bens disponíveis (aproveitáveis) para satisfação das necessidades humanas abrange todos os sentidos e melhor corresponde ao que se pretende dizer com tal têrmo.

Utilidade é a aptidão de um objecto qualquer a satisfazer mediata ou imediatamente uma necessidade. A uti-

lidade pode ser gratuita (como a que é dada pela natureza), e *onerosa,* a que exige um esfôrço humano para obtê-la. Assim, *bem é o objecto revestido de utilidade.* Os bens apropriáveis são a riqueza.

Mas a utilidade de uma coisa é estimada, avaliada por um entendimento, já que a avaliação é por natureza um acto intelectual. Pois a utilidade, enquanto considerada numa relação com o entendimento que a estima ou avalia, é o que se chama *valor.* Sem êsse aprêço, sem essa avaliação, não existiria o câmbio. A coisa deve ser útil; ou seja, capaz de satisfazer uma necessidade. Naturalmente que o câmbio implica, para tal, que haja o valor de uso na coisa, mas exige que se estabeleça um valor de troca, como examinamos no "Tratado de Economia", onde estudamos o valor. Em "Análise de Temas Sociais" discutiremos, filosòficamente, êste tema que tem sido considerado por muitos economistas como o mais terrível e o mais difícil dos problemas econômicos.

O ACTO E O FACTO ECONÔMICO EM FACE DA ÉTICA

É mister distinguir o *acto econômico* e o *facto econômico.* E essa distinção impõe-se em face do homem, que é o agente econômico por essência. Na "Ética Fundamental", salientamos algumas teses apodìticamente demonstradas, cuja aplicação, na Economia, é importante:

Por ser racional, o ser humano deseja a felicidade perfeita.
Por ser racional, o ser humano escolhe com liberdade (pode escolher com liberdade).
O homem tende naturalmente para o bem.
A frustração depende da vontade humana.
Há acto voluntário quando há cognição do fim.

Ora, o acto econômico é um acto humano quando é consciente, deliberado pela vontade, com cognição do fim. No entanto, é verdade que, no campo da Economia, o ser humano goza de uma relativa liberdade. E como os factos econômicos são dependentes dos factos naturais, não era de admirar que muitos economistas procurassem separar a Economia da Ética. Na verdade, não podemos considerar aquela como uma disciplina subordinada à Ética sob todos os seus aspectos, pois há outros que se subordinam a outras ciências. Mas, onde há um acto humano, estamos no campo da Ética, e tôda vez que o ser humano julga, analisa os factos econômicos e busca determinar leis, direções para os mesmos, e julga da sua conveniência ou não, da sua aplicação ou não, da sua justiça ou não, está no campo da Ética. E é do campo desta que se pode e se deve examinar a questão social e as normas políticas, cuja aplicação é desejada, enfim, todos os temas e problemas, que constituem a matéria fundamental das idéias políticas e econômicas.

À proporção, que salientamos os diversos temas econômicos, chamaremos a atenção para o aspecto ético, desprezado tantas vêzes e, por isso mesmo, causa fundamental de tôda a incompreensão e das lutas e oposições humanas, que têm custado tanta lágrima e tanto sangue.

Que o acto econômico é um acto ético, ou pelo menos, pertencente ao âmbito da Ética, comprova-se pelo acto econômico não dizer apenas relação à parte material e corporal do homem, mas, também, à sua vontade, à sua racionalidade e *poder ser regulado por normas éticas.* Ora, tudo quanto pode ser regulado por normas éticas é do âmbito da Ética.

Poder-se-ia argumentar que a regulamentação possível não se realiza essencialmente, mas apenas accidentalmente. Também se pode regular por normas éticas a pesquisa na Físico-química, sem que esta pertença ao âmbito daquela disciplina. Realmente, o facto econômico, considerado como a producção de bens para satisfação das necessidades humanas, enquanto tal, em sua mecanicidade, pertence ao campo da Biologia, da Fisiologia, mas também da Psicologia e da Sociologia. Ao examinarmos os fundamentos concretos da Ética, mostramos que o anelo humano de alcançar ao que é conveniente à natureza humana estabelece normas éticas. E bastaria que passássemos os olhos sôbre a obra de todos os grandes economistas do passado e a maior parte dos actuais, para verificarmos quanto predomina o aspecto ético no exame dos factos econômicos. Tôdas as doutrinas buscam opinar sôbre o modo *como devera* ser estabelecida a Economia. Por outro lado, a mera pesquisa científica, para estabelecer quais os *melhores métodos e os mais eficientes sistemas* para assegurar o *bem econômico* de modo a *atender com justiça a todos,* revela a predominância, ainda, da Ética na Economia. Para que esta se separasse totalmente daquela, os estudos econômicos ter-se-iam de cingir apenas à catalogação estatística dos factos, considerando-se apenas as suas naturais propensões, e não considerando-se de modo algum o anelo de aplicação de normas asseguradoras de melhor funcionamento da producção, da distribuição e de consumo. Neste caso, a Economia reduzir-se-ia à Econometria.

Não deveriam, pois, os economistas proporem nada, porque onde há proposição de normas melhores que outras, afirma-se a aceitação de um *dever ser* ético a nortear as tomadas de posição. Como último argumento, bastaria apenas dar êste: em nenhuma actividade intelectual do homem ausenta-se a Ética. O dever-ser honesto e justo está sempre presente a nortear as intenções humanas, a mostrar-nos os desvios e os erros. Onde há racionalidade, há escolha, há vontade, há intelectualidade, há sopesamento de razões, há eticidade. A ética é inseparável do *acto humano* e onde êste se realiza ela está presente, e a Economia é uma realização *humana* e não animal. Os animais não se regem nem realizam a Economia.

* * *

Queremos fazer apenas um reparo ao emprêgo que fizemos acima da expressão *natureza humana,* que costuma provocar sorrisos de superioridade em alguns "socialistas", marxistas, etc., que gostam de considerar tal expressão como uma inutilidade sem qualquer fundamento. Perdoe-nos o leitor inteligente e culto que tenhamos de fazer essa anotação, mas pode nossa obra cair em mãos pouco espertas, em que tais argumentações podem criar raízes. O que se entende e sempre se entendeu por natureza, na Filosofia, quando nos referimos à *natureza* de uma coisa, é precisamente ao que nasce com ela (*naturus,* part. passado do verbo *nascor; natura* = nascida), a sua *emergência,* que constitui o que a coisa é com sua *matéria* e a sua *forma;* ou seja, a coisa considerada concretamente em sua imanência. A natureza dêste vaso de barro é a de ser uma coisa que tem a forma de vaso e a matéria que o compõe, barro. De modo que, sendo o que é, formal-materialmente (hilemòrficamente, na expressão aristotélica), actuará segundo essa natureza. Assim o homem é materialmente corpo e como forma tem uma mente, é racional, o que constitui a sua emergência, que é, em suma, a sua natureza. Quando se fala na *natureza humana,* fala-se no homem tomado concretamente, no que o constitui, no que *nasce* com êle. Se os marxistas, por suma ignorância, julguem que *natureza* é outra coisa, devem debitar apenas a si mesmos tal deficiência, não aos outros.

* * *

Nunca é demais salientar a necessidade imperiosa para o homem de nossos dias de conquistar o pleno domínio das suas funções intelectuais, obtendo, tanto quanto possível, a vitória sôbre todos os factôres perturbadores do bom e normal funcionamento do genuíno *acto humano*.

Desde os antigos gregos, em tôdas as culturas, homens de grande valor e saber salientaram a imperiosa necessidade de vencermos os ímpetos primários e irracionais de nossas paixões, que distorcionam a visão nítida e cuidadosa dos factos e que não permitem a teorização, a culturalização do mundo.

De um lado o exemplo das paixões desenfreadas, o ímpeto incontido dos impulsos temperamentais, o excesso de desnível no acentuar dos sentimentos, a supervalorização das paixões e das afecções foram sempre motivos de providências e de exercícios propostos ao ser humano para alcançar plenamente a humanidade, para salvar-se da prisão do irracional, para que pudesse, de uma vez por tôdas, livrar-se da vida mecânica, que o racionalismo exagerado criou, mas entregar-se ao pleno desenvolvimento e funcionamento do acto humano, que é o momento alto e elevado da nossa espécie, e que a coloca, de vez, num plano evolutivo superior, e nos distingue de modo definitivo e nítido dos animais.

Aos excessos de um racionalismo exagerado sobrevém uma valorização desenfreada do irracionalismo. Essa alternância é constante na História, e repete-se monòtonamente. Contudo, nem um nem outro dos extremos representam o que de mais alto é o homem, porque não é em não viver um dos extremos que êle se afirma plenamente, mas em saber vivê-los, e saber não vivê-los. Não consiste esta apenas na plenitude biológica e fisiológica, mas também em poder erguer-se como espectador de sua própria vida e de si mesmo, alcançando a mais alta autonomia. Esta só é obtida pelo pleno domínio do espírito ao edificar uma visão filosòficamente superior, como a mostramos pela *filosofia concreta*, pela qual pode metamatematizar eidèticamente o universo, sem cair nos defeitos do antropologismo, com suas valorizações axioantropológicas. Essa grande revolução, que notamos iniciar-se com o *De Primo Principio* de Duns Scot,

deve ser levada avante, e tudo empreendemos por realizá-la, para que nos ergamos através da intelectualidade, através da claridade apolínea, para atingir uma visão teórica concreta do cosmos, de nós e de tôdas as coisas.

A justificação, que fizemos em "Métodos Lógicos e Dialécticos", em "Filosofias da Afirmação e da Negação" e "Filosofia Concreta", de uma conceituação lógica, e dialèticamente bem fundada, com ampla base real, através de demonstrações apodíticas, tem o intuito de opor-se à acção dissolvente e confusionista que certas idéias, velhas idéias com novas roupagens, que surgem no pensamento mundial, estabeleçam falsos limites às possibilidades cognoscitivas do homem, no inconfesso intuito de acobertar uma deficiência filosófica ou uma intenção malévola de derruir tudo quanto o homem tem criado de mais elevado e de superior.

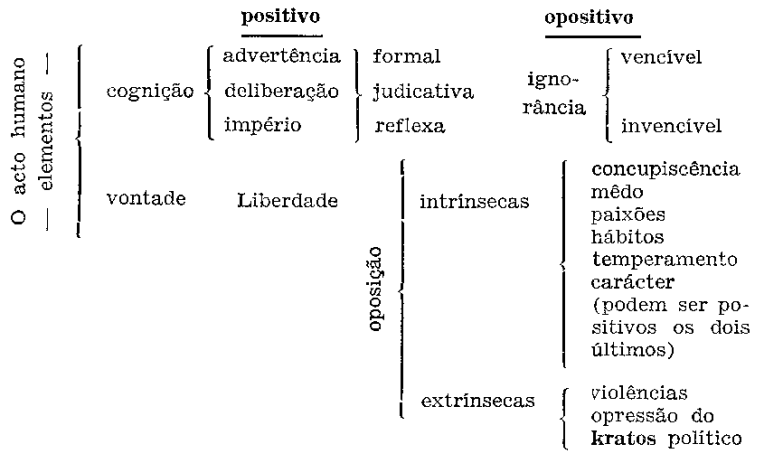
Ao estudarmos o acto humano, concluímos que é fundamental do mesmo, por ser de sua essência, a cognição, a vontade e a liberdade. Ora, tanto a cognição, como a vontade permitem uma gradação, e podem ser obstaculizadas por deficiências ou por interposições que se lhe opõem. Considerando-se esquemàticamente o que examinamos, podemos estabelecer, com certa segurança, que um determinado acto humano terá tais ou quais características, desde que notemos os aspectos que modificam a intensidade da cognição e da vontade.

Segundo o grau de cultura de um povo, será a sua cognição; e a sua vontade será determinada pelo querer, segundo o temperamento predominante por êsse povo, que disporá fàcilmente dos elementos para a actuação da vontade. Perguntar-se-ia se a liberdade também apresenta graus. Pois se a liberdade é a capacidade de fazer o que se faz ou de fazer de outro modo o que se faz, neste caso ela consiste no poder do acto voluntário escolher a realização que aprouver. Se as chuvas, que caem, pudessem escolher cair agora ou não, cair aqui ou ali, dêste modo ou de outro que não êste, como lhes aprouvesse, seriam elas livres.

Caracteriza o acto humano a frustrabilidade. Sem o elemento cognoscitivo, não é êle completo, como não o é sem a vontade livre.

Para melhor uso desta parte, estabeleceremos o esquema abaixo que nos facilita considerar o que há de mais impor-

tante na constituição de um *acto humano,* considerando os aspectos positivos e os opositivos.



A presença dos factôres opositivos vicia o acto humano, tornando-o deficiente e falto da plenitude desejada (1).

A acentuação de tais aspectos pode parecer à primeira vista, como o julgam muitos, que levaria à negação da liberdade humana, porque poderíamos, neste caso, prever os acontecimentos humanos futuros, à semelhança do que julga possível o *historicismo,* quando em flagrante oposição ao

(1) Assim, ante a instrução 204, deveriam ser considerados os actos humanos prováveis em reacção à mesma, pois, atingindo ela uma grande parte da nossa indústria e do nosso comércio, obrigando a muitos sectores a um reajustamento da sua actividade, provocaria, fatalmente, determinadas reacções, que deveriam ser consideradas como possíveis, em face do esquema acima, que permite, dentro de certos limites, que serão oportunamente precisados, prever as possíveis respostas. Em face dessas possibilidades, podem-se então tomar as providências que permitam evitar os males decorrentes. Para tanto, as providências acauteladoras já poderiam ser previstas e dispostas de antemão, a fim de evitar os prejuízos decorrentes das reacções desproporcionadas, que são comuns e próprias aos actos humanos, cujas respostas não obedecem às leis da mecânica.

A cognição sôbre os factos econômicos é de grau intensistamente mínimo em nosso povo, que, desde a escola, não recebe nenhuma noção fundamental da Economia. Pode-se mesmo dizer que a população de origem ibérica, índia e negra do Brasil é espantosamente ignorante sôbre os temas dessa matéria, que apenas interessam a uma elite, relativamente pequena. A introducção dos estudos econômicos nas escolas é providência muito nova e ainda deficiente. Não é de esperar, portanto, que fàcilmente **se advirta** a nossa gente sôbre temas econômicos (**advertência**); ou seja, não é possível, ao apontar-se uma determinada medida econômica, esperar que desde logo sejam, pela maioria da população, colocados ante os olhos os diversos aspectos que uma determinada medida poderá abranger, ou influir, porque a ignorância dos temas econômicos é geral, e julga-se que tais estudos só devem caber a especialistas. Conseqüentemente, se fôrem bem considerados êsses aspectos, desde logo se sabe que a cognição necessária à realização de um acto humano, neste ponto, que seria o de reacção à implantação da nova norma, não se caracterizará senão por deficiência cognoscitiva, por vício de conhecimento, com o natural viciamento da deliberação. Portanto, o **império,** a ordem executiva, é descontrolada, naturalmente, como decorrência dos vícios, que são, neste caso, a ignorância invencível da maioria da população, e a ignorância, embora vencível, de uma parte muito restrita com o conhecimento pleno de uma minoria ínfima.

O temperamento do nosso povo, a concupiscência tremenda despertada por uma série de anos de corrupção administrativa, louvada por multidões, coonestada por reeleições de larápios contumazes, corrupção disseminada e invadindo todos os sectores administrativos e até civis, com dificuldade de encontrar um sector em que a corrupção não domine plenamente, a vontade e a liberdade do povo está automàticamente viciada pela concupiscência de muitos, pelo mêdo de quase todos, pelo temperamento versátil e indisciplinado dominante, pelo carácter de fácil corrupção de grandes camadas. Considerando-se tudo isso, jamais a reacção teria o carácter percentual que fôra acentuado pelo então presidente da República.

Que o aumento imediato dos preços não poderia cingir-se à percentagem esperada, era evidente em face dos factôres acima estudados. Com o decorrer do tempo, poder-se-ia prever que houvesse um reajustamento, de modo a compensar a alta. Mas êsse reajustamento nunca se daria, como não se dá, nem se deu através da baixa normal e geral de preços, mas apenas foi tentado pelo reajustamento dos salários, que também só conseguiu agravar ainda mais a situação.

princípio da liberdade. Não é esta opinião de desprezar, e merece uma resposta cuidada, sobretudo em nossos dias, em que nos encontramos em face do choque de ideologias, que, ante a História, portanto, ante as possibilidades humanas, tomam uma dessas posições gerais:

a) que os actos humanos são determinados e, conseqüentemente, obedientes a leis inteligíveis, que o homem pode conhecer, e, dominando-as, prever os acontecimentos futuros e até dirigi-los. Êste é o pensamento historicista em sua máxima extensão.

b) Os actos humanos são livres e, conseqüentemente, a história humana é também uma façanha da liberdade, pois

muitos actos são imprevisíveis e de única deliberação do ser humano, o que impede uma previsão segura do futuro e a impossibilidade de estabelecer-se uma ciência da História, na norma e maneira como a prevêm os primeiros.

c) A liberdade dos actos humanos não é uma espontaneidade sem razão, sem motivos, sem causas. A liberdade é a capacidade de fazer o que se faz ou de fazer outra coisa do que a que se faz. O conhecimento das leis existentes na História não implicaria a negação da liberdade, porque jamais o conhecimento implica negação da liberdade. Ao contrário, o conhecimento só pode favorecer e fortalecer a liberdade. Por essa razão, o conhecimento das leis da História não perturbaria a mesma, nem impediria a maior liberdade do homem, que, conhecendo as possibilidades, poderá dirigir o rumo dos acontecimentos e desviar os obstáculos, a fim de alcançar o que lhe é mais favorável.

Em momento oportuno, quando estudemos o problema do historicismo na época moderna, examinaremos a solução que se lhe pode dar do ângulo da *filosofia concreta*, e com a devida apoditicidade.

Não se julgue que o que se pretende organizar e realizar, através da dialéctica concreta, seja o ressurgir de um racionalismo ou das teses fundamentais do idealismo, como sucedeu com a fenomenologia de Husserl, que poderia, de certo modo, sofrer essa acusação. O que se realiza agora é a *conexio*, que era uma possibilidade da escolástica, que foi antevista por esta e que as condições existentes, nos séculos anteriores, não tornava acessível realizar-se plenamente, apesar das antevisões geniais de filósofos do valor de Tomás de Aquino, Scot e Suarez. É que as condições, que a ciência experimental com o tempo iria oferecer para corroborar o trabalho de realização concreta dos esquemas noéticos, não existiam ainda. Na verdade (e foi o que não percebeu Kant), o *juízo sintético a posteriori*, que vinha marcado pelas acquisições experimentais, já trazia em si, virtualmente, uma seqüência de *juízos sintéticos a priori*, que só um método de análise dialéctico poderia extrair e actualizar à mente humana. Se tal era ainda impossível à mente humana, senão através de antevisões geniais, era, contudo, uma impossibilidade vencível, como o tem sido, e o provamos, através de nossos trabalhos de *filosofia concreta*. A impossibilidade decorria apenas do estado em que se

encontravam os conhecimentos adquiridos até então, e só poderiam integrar-se num novo âmbito especulativo, se fôsse possível romper certas barreiras que a mera análise noológica e lógica ainda não era suficiente para realizá-lo.

A extraordinária corroboração que os factos da ciência moderna oferecem às possibilidades pensamentais, a corroboração poderosa que dão às especulações lógicas e ontológicas, permitem enquadrar as novas especulações em roteiros mais seguros, com resultados mais surpreendentes.

A *filosofia concreta* jamais se afasta da experiência. Se de início fundamenta-se na comprovação que esta oferece, logo às primeiras análises alcança a postulados que ela sabe que a experiência passada, presente ou futura, irá fatalmente corroborar. Alcançar-se ao nexo de necessidade foi sempre o ideal filosófico, pois enquanto a mente humana permanecer apenas na contingência e nas possibilidades frustráveis, todo o conhecimento terá a seu favor apenas a fundamentação da convicção, não suficiente para dar um conhecimento objectivamente certo, mas apenas um conhecimento subjectivamente aceito. Não podíamos permanecer na situação insatisfatória da adesão firme da mente sem receio de errar, porque até aí permanecíamos numa firmeza meramente subjectiva, noética. Era mister alcançar a adesão da mente, não por uma vivência da mesma, não pelo afirmar de si mesma, mas pela afirmação eidética, pela conexão eidética, que lhe daria o nexo de necessidade, independentemente da convicção.

Pode-se dizer sem receio: o que caracteriza realmente a única filosofia possível do homem em nossos dias, é o afastar-se dos parâmetros axioantropológicos, a que ultrapassa a natural firmeza do nosso espírito.

A ciência natural era um exemplo dessa constante libertação. Os exames epistemológicos, o cuidado que punham os cientistas, que realmente merecem tal nome, em analisar a epistemologia, e em pôr uma suspeita a tôda influência subjectiva na pesquisa (sobretudo das valorizações), êsse anseio de objectividade, êsse desejo infrene de vitória sôbre nós mesmos, a ponto de podermos tornar-nos espectadores frios até de nós mesmos, como observadores e experimentadores, alcançando-se uma *libertação de* nossa esquemática histórica, tornou-se quase uma obsessão para os cien-

tistas verdadeiros, que buscavam, dêsse modo, conquistar para o homem a libertação de si mesmo, alcançando, assim, uma superação. Porque, na verdade, essa vitória, sôbre tudo quanto representava o axioantropológico, não era uma negação do homem, não era o aniquilamento das condições humanas, mas era a mais alta afirmação do próprio homem, que conseguia libertar-se até dos limites próprios, que lhe impediam alcançar a mais ampla objectividade. Não era tal conquista uma derrota, porque jamais nos derrotamos quando vencemos nossas fraquezas e nossas condições. A liberdade do homem adquiria assim uma nova afirmativa e uma nova prova. À proporção que fôssemos capazes de vencer a subjectividade, a modelação do nosso conhecimento pela esquemática prévia, que actuava como deformadora do conhecimento, a condicionalidade da nossa intuição pelas medidas axioantropológicas, conquistávamos uma vitória. Mas esta seria uma vitória do espírito, da inteligência humana. E como é pela inteligência que o homem mais se afirma como tal, como é pela racionalidade que melhor afirma a diferença fundamental que o distingue dos animais, essa vitória não era uma derrota do que é animal e primário em nós, mas uma afirmação extraordinária do que em nós ultrapassa a animalidade, cuja libertação nós mesmos realizávamos. Assim o escravo, que ganha a liberdade, não representa o que de mais alto o homem pode alcançar. O escravo, que realmente não merece mais êste nome, é aquêle que obtém a liberdade por si mesmo. O homem, afirmando-se a si mesmo, só poderia fazer pela liberdade do seu conhecimento das condições esquemáticas primárias, das aderências infantis que domina a sua esquemática adulta. Havia necessidade, portanto, de suspeitar da constante presença dessa esquemática em nós, para que fôssemos sempre alertados para o que deveríamos fazer em nosso bem. Era mister uma constante suspeita das nossas deficiências, para que pudéssemos, de antemão, saber o que nos faltava e nos cabia adquirir. A libertação do homem, na Filosofia, só poderia dar-se de um ponto de partida, e êste era indubitàvelmente a consciência das nossas limitações. Ao alcançá-las, poderíamos então visualizar o que ficava além. E o simples conhecimento do em que consistiria a nossa liberdade, já era uma promessa de que poderíamos alcançar a liberdade desejada. Sem o conhecimento dessa possibilidade, impossível seria o gesto de revolta, porque o escravo, que não

admite a possibilidade de sua libertação, transforma qualquer de seus gestos de revolta num gesto de desespêro. Não buscamos a solução do desespêro, na qual muitos caíram por não terem encontrado uma solução. O que buscamos é a vitória possível, que nos era prometida, porque a salvação do homem se faria através do homem, através da verdadeira humanidade, através do acto humano, do acto de cognição, de vontade e de liberdade, desimpedido das deficiências inevitáveis.

Só através dêsse caminho verdadeiro alcançaria o homem o mais alto que poderia obter. Contudo, ao chegar a êste lanço do caminho, não alcançaria o têrmo do seu roteiro. Ao contrário; agora é que se abrem as novas vias metodológicas, agora é que se descortinam novos horizontes e novas possibilidades, e é o homem solicitado, agora mais do que nunca, para novos empreendimentos que lhe oferecem novas promessas. Jamais a *filosofia concreta* quer apresentar-se como o fecho de um ciclo, mas sim como o início de um novo caminho através do conhecimento. O homem é sempre um viandante (*homo viator*), um caminheiro incansável em busca de novos horizontes. Era preciso, contudo, que se abrissem as portas dos muros que o encerravam na cidadela em que vivia. Os caminhos imprevistos aguardavam-no além do horizonte. Sem abrir essas portas, era impossível sair para a nova emprêsa. Não havia, pois, outra solução senão permanecer na especulação do que até então lhe havia sido dado, ou enfrentar o desconhecido sem peias e sem mêdo. Talvez tenha sido Quixote quem falou em nós, quem nos impeliu para além. Mas sem êsse Quixote em nós, teríamos para sempre abrir as portas de par em par e seguir adiante. E que é êsse Quixote senão o que de mais humano há em nós? A afirmação da nossa liberdade, a liberdade que em nós desejava afirmar-se, fêz-nos prosseguir, porque sabemos que a Dulcinéia de nossos sonhos não está na cidadela de nossos conhecimentos passados, nem à beira dos caminhos que percorremos. Ela está sempre além dos nossos horizontes. E ter consciência disso já era uma promessa de libertação.

É em tôrno do acto humano, tomado como ponto de referência, que girará o exame dos temas culturais que por ora nos interessam. E justificamos tal proceder por que é o

acto humano o que culturalmente melhor simboliza o homem, porque testemunha a sua presença em tôda a sua plenitude.

Aponta-nos êle uma seqüência de importantes temas, que passaremos a examinar, pois da melhor colocação que façamos do que implica virtual e actualmente o mesmo, teremos uma visão mais clara da realização cultural.

Tôda pedagogia deve orientar-se para uma finalidade: alcançar a plenitude dêsse acto. Poder-se-ia dizer que a pedagogia é a ciência que estuda e aplica os meios que permitem alcançar a plenitude da realização do acto humano.

Defendemos êsse enunciado pelas razões seguintes: sem a cognição segura não é possível que o acto humano alcance sua perfeição. É mesmo proporcional a ela que êle se dará, porque a cognição é essencial àquele.

Guiar o ser humano pelos caminhos do conhecimento é orientá-lo a realizar o acto humano em sua plenitude. Mas o conhecimento está ameaçado pelos vícios que decorrem imediatamente da ignorância vencível, da invencível e da nesciência, que é uma deficiência humana. Alcançar a cognição formal é própria do homem, pois o animal não a alcança, e muito menos ainda a judicativa e a reflexa, que implicam, uma o juízo, e outra o raciocínio.

Verter-se para o objecto em exame (*a advertência*) exige uma ampla acomodação de esquemas, que permitam as mais seguras assimilações. E o pedagogo precisa saber despertar o interêsse, sem o qual a advertência, que é a acomodação tensional dos esquemas ao objecto cognoscível, não se poderia realizar com a plenitude desejada. A *deliberação* exige a capacidade de comparar mentalmente os aspectos formais, e outros que oferecem os objectos de conhecimento, inclusive os juízos. Deliberar é escolher entre...; é um acto sobejamente intelectual, porque exige a capacidade de seleccionar, de preferir isto àquilo, não por uma espontaneidade afectiva (simpatética, ou meramente passional), mas por razões de ordem intelectual. E a decisão tomada, exige o *império*, o poder de executar o que se delibera, que, por sua vez, implica a *vontade* como poder que tende à realização, como um apetite intelectual, não um mero querer (mero ímpeto volicional), mas como o apetite que leva a realizar o que se deliberou. Ora, a vontade não pode ser plena se fôr viciada pelos factôres que a deturpam, como a concupiscência, que é o apetite desmesurado pelos bens designados pelo homem para satisfação de suas necessidades e de seus apetites passionais, muitas vêzes já viciados por espúrias intenções. A vontade, viciada pela concupiscência, ou pelo mêdo, ou pelas paixões, ou pelos hábitos viciosos (opostos às virtudes, como vimos), pode ser ainda aumentada em intensidade pelos apetites provenientes do temperamento e até do carácter (e êste já implica a interactuação dos hábitos), que não permitem a sua plenitude perfeccional. Que deve fazer a pedagogia, então? Pode ela ter uma meta justificada, se não examinar com cuidado o que realmente é um bem para o ser humano, o que é realmente conveniente à sua natureza dinâmicamente considerada (o que é de seu *direito* e, conseqüentemente, de seu *dever*, em sentido ético)? Não *tem de ser* (êste é o *dever* da pedagogia) orientada para êsse fim? Pode a pedagogia apenas orientar-se no caminho da cognição, do aumento de conhecimento do homem, sem considerar que essa cognição será viciada pela interactuação que sofre da vontade eivada pelos factôres opositivos intrínsecos e extrínsecos? Pode a pedagogia esquecer o que lhe é primacial, que ela orienta o homem para conviver numa sociedade e ser elemento participante da história do agrupamento (ou dos agrupamentos, estamentos, classes, etc.) de que faz parte? Não é do âmbito da Pedagogia a preparação do homem para manter relações com seus semelhantes, para o aperfeiçoamento das relações humanas.

Como é possível, pois, que a Psicologia não considere, em sua função normativa; ou melhor, quando fornece elementos para o dever ser humano, o que é fundamental para o *melhor* padrão das relações humanas? Como podem psicólogos, viciados pelo abstractismo, fornecerem dados tomados abstractamente, e dêles partir para orientar a Pedagogia, que tem feito estragos inomináveis com suas inovações, que não obedeceram ao exame concreto do acto humano? Quantos males surgiram e surgem constantemente na vida humana, provenientes das *teorias truncadas* da Pedagogia, da Economia, da Psicologia e da Sociologia, que não consideraram prèviamente o acto humano?

Sem dúvida, sem o detido exame concreto do *acto humano*, a inteligência está operando mais para o mal que para o bem. E tudo isso provém do vício abstractista, que preside ao estudo de tais disciplinas, e pela ausência de uma

Noologia dialéctica, que inclua no exame do acto humano tudo quanto é imprescindível para que êle alcance sua plenitude.

Está clara a nossa posição, que é a da *filosofia concreta*, que se opõe enèrgicamente a todos os erros modernos, que os denuncia sem piedade, como denuncia também o fariseísmo da nossa intelectualidade (dos grupos intelectuais) abstractistas, separados irremediàvelmente da concreção verdadeira (e não da falsa concreção, que se verte apenas para a objectividade, para o objecto cognoscível, julgando que realiza uma vitória sôbre o homem, quando, na verdade, é abstracta e viciosa, e apenas realiza uma derrota do homem).

O que a *filosofia concreta* prega e justifica, e o faz apodìticamente, é a concreção que inclui e não a que exclui. Tôda a dialéctica concreta é uma lógica concreta do *etiam*, do também, e jamais separa o acto humano, em sua heterogeneidade imensa, do contexto do conhecimento e da *práxis* humana. Sabemos que é difícil reunir e trabalhar com heterogeneidades. É mais fácil funcionar apenas com *clichês mentais*, com postulados prèviamente dados, com elementos já determinados, com fórmulas aceitas. É mais fácil, mas é prejudicial e inócuo. E não vamos preferir o que é fácil ao que é difícil, se estiver aqui o melhor. Jamais poderíamos aprovar o que se tem feito, caminhando apenas pelos caminhos da especialidade, esquecendo, ou fingindo esquecer o que é imprescindível para que o homem alcance a sua plenitude.

Assim como não renunciamos mais a humanidade, assim como sabemos que ao homem não cabe mais um retôrno ao primitivismo, embora haja ímpetos reversíveis muitas vêzes indomáveis, que o atiram no irracionalismo mais abjecto, colocamo-nos em definitivo no caminho da humanidade, e êste só é trilhado pela execução do acto humano pleno. Sabemos todos que a nossa época nos revela exemplos de quedas impressionantes no primitivismo, e conhecemos todos os pregadores dêsses retornos bárbaros. Mas isso é fraqueza, é covardia, é sinal de vontade viciada pelas paixões, pela concupiscência, pelos hábitos viciosos adquiridos. Êsse não é o caminho dos fortes, dos denodados, dos conquistadores, do que é superior. Temos de jogar definitivamente na mesa as nossas cartas. É impossível demitir-

mo-nos da humanidade. Nós a encontramos, e temos de realizá-la. Sim, realizá-la, porque a humanidade, na plenitude de sua conceituação, não é a soma dos sêres humanos através da história da sua espécie. A *humanidade* é uma meta ideal que se actualiza a pouco e pouco, é uma conquista sem fim do homem. A humanidade é a plena realização do acto humano, e cada um a alcança e dela participa com mais intensidade à proporção que o seu acto é mais pleno e mais perfeito.

Precisamos por isso distinguir, no conceito de *humanidade*, o aspecto formal simples, que aponta apenas a essência humana como um invariante já adquirido pelo homem, ou que lhe foi dado. Pouco importa, por ora, considerar a sua origem, da humanidade como perfectibilidade, a *humanitas* apenas, como uma perfeição de que participam os sêres que têm *hominilidade*. Temos, assim, um conceito *extensista* e um *intensista*. *Extensistamente*, o homem *tem* humanidade; *intensistamente* êle a conquista, nela se perfectibiliza. No primeiro caso, podemos considerá-lo excludentemente: ou tem humanidade ou não tem (*aut...aut*). Estamos considerando-o em sua formalidade. No segundo, êle a *é* mais ou menos; além de ser homem, tem mais ou menos humanidade (*etiam*).

São essas razões que nos levam, nesta obra, a considerar as disciplinas culturais, formando uma concreção. É a cultura tratada concretamente, é uma *filosofia concreta da cultura*, com a finalidade de alcançar a validez e a realidade concreta do acto humano para melhor compreensão das *relações humanas*, e para o destino que o homem deverá tomar, destino que está às suas mãos, como ainda veremos.

CONSIDERAÇÕES EM TÔRNO DO ACTO HUMANO

Segundo a nossa posição, o estudo do acto humano é fundamental para penetrar no exame de tôdas as ciências que se dedicam ao exame do objecto frustrável. A frustrabilidade é o caráter específico de todo objecto que pertence às chamadas ciências culturais, pois só é objecto de tais ciências aquêles que dependem directamente da acção humana; ou seja, que são produzidos pela acção humana, em sua heterogeneidade.

Fundamentalmente, o que distingue um objecto natural de um objecto cultural é o seguinte:

a) o *objecto natural* (de *natura*, do verbo *nascor*, ser nascido) é o que nasce da *natureza* considerada còsmicamente constituída, independentemente da acção e da vontade humana;

b) o *objecto cultural* é o objecto da natureza, que recebe uma informação dada pela acção humana (por um acto humano).

Assim uma pedra da montanha é um objecto da natureza; *transformada* em elemento de constituição da estructura física de um muro ou de um monte *significativo* de algo, ou transformada num paralelepípedo, é, então, um objecto da cultura, é *cultural*. Um campo é objecto natural, mas, cultivado pelo homem, é um objecto cultural. Portanto, o que caracteriza o cultural é a acção humana que dá uma finalidade, uma intenção, uma significação ou uma destinação extrínseca a um objecto do mundo natural.

O próprio homem, como ser biológico e fisiológico e fundamentalmente psicológico, no sentido da sua constituição bio-psíquica, é um ser da natureza, é um objecto natural. Êste mesmo homem, cujo psiquismo é estructurado

por uma esquemática adquirida (*habitual*, portanto), *educado* para algo, é um objecto cultural.

É fundamental da acção humana, como vimos, a cognição, a vontade e a liberdade, cuja demonstração já o fizemos. Ora, a liberdade e a vontade revelam a frustrabilidade, que é uma propriedade da essência, portanto, do homem. Tudo quanto o homem faz por sua vontade, por sua vontade poderia não ser feito, e o que faz de certo modo poderia ser feito de outro modo. Enquanto não se encontram nesse acto essas propriedades essenciais, não é êle um acto humano. Assim, o espirro incontido, o pestanejar reflexo, etc., são acções que se realizam no homem, mas *naturais;* o tear, o gesto de adeus, a Odisséia são *culturais*. Tudo quanto o homem realiza com uma determinada intenção é um *objecto cultural*. E tais objectos estão marcados pela *frustrabilidade*. Um acontecer natural é infrustrável e obedece às leis da natureza. Sua frustrabilidade só pode dar-se pelo obstáculo ou pelo desvio que eventualmente a natureza pode opor-lhe *naturalmente*, como a montanha que obstaculiza o curso dágua, que se desvia obediente às leis da física. Quando o homem, porém, com o seu esfôrço e o seu trabalho, dispõe as coisas de modo a obstacularizarem-nas ou desviarem-nas do curso normal, mas dentro das mesmas leis naturais, realiza êle um *acto cultural*. A reprêsa erguida, o desvio das águas para uma depressão, a fim de formar um lago, são actos culturais. Caracterizam-se êstes, pois, pela ordenação das coisas da natureza, segundo uma intenção.

Essa ordenação pode ser apenas *direccional* ou *informativa*. A direccional pode ser apenas *significativa*, quando apenas pretende dizer algo, assinalar algo, apontar algo, como uma árvore no descampado, que serve de guia para orientar o aviador no rumo que deve tomar, ou quando escolhida para indicar a proximidade de alguma vila ou lugar. Pode ser ainda *objectivada*, quando transformada em algo para algo, como a pedra transformada em paralelepípedo.

Verifica-se, pois, que todo acto humano, enquanto humano, ou seja, enquanto constituído pelos elementos que acima descrevemos, é um acto que *conduz* algo (*pro ducere*, produzir), um objecto da *natura*, ou um objecto da *cultura* para algo, por transformação ou por mera assimilação. Ora,

é a isso que chamamos *producção* em *latu sensu*. Todo acto humano, pois, é um acto productivo. Por êle o homem *produz* algo.

Conseqüentemente, no campo da cultura, há sempre producção, e todo ente cultural é um ente produzido, tomado aquêle têrmo em seu sentido lato. Assim o homem *produz* os actos históricos, os actos jurídicos, os actos econômicos.

Impõe-se, desde logo, uma distinção entre *acto* e *facto*. Diz-se que é *acto* o que é realizado, actualizado; *facto* o que é feito, o que é realizado por outrem, ou que depende de outro para ser. Um acto, que não dependa (*penda de*) de outro, não é um facto. Assim o Ser Supremo, princípio de tôdas as coisas e (chamem-no matéria, Deus, energia, agora o nome pouco importa), tem de ser, necessàriamente, em sua primordialidade, um acto; ou seja, algo no pleno exercício de seu ser, sem dependência de outro, pois, do contrário, êsse outro é um acto. O acto humano depende do homem. É, pois, um *facto humano*, também. Todo facto, considerado em seu exercício de ser, é um acto; e se depende de outro é um *facto*.

Contudo, se examinarmos os *factos da natureza* já acontecidos, podem alguns dêles ter um papel no campo da História, e podem ser considerados históricos (factos históricos), como a *peste negra* na Idade Média, a erupção do Vesúvio, para Pompéia. Se se diz que o campo da História é o campo dos actos humanos históricos, não se diz, porém, que é *apenas dêstes*. A erupção do Vesúvio, tomada em si mesma, é um facto natural e não cultural. Mas, em relação a Pompéia e seus habitantes e a tôda Itália, interferindo, portanto, no acontecer histórico, inclui-se nêle. Não é um facto cultural, mas as ciências culturais não são estanques em relação às ciências naturais. No Cosmos, não há abismos absolutos, porque não há rupturas no ser, como demonstramos apodìticamente na *Filosofia Concreta*. As ciências culturais não se separam abissalmente das naturais. Antes de tudo, o homem é um ser da natureza e o que faz de certo modo também é da natureza. O cultural está na intencionalidade e na informação (de *forma*) dada ao facto natural. A natureza tem relação directa sempre com êle e por essa razão todo facto da natureza, que directa ou indirectamente compõe materialmente um facto cultural, está de certo modo incorporado a êste, como as pedras que consti-

tuem as paredes de um templo, embora sêres da natureza, estão incorporadas culturalmente naquele, sem deixarem de ser pedras. Estão, para o facto cultural, na relação de *matéria* para a *forma*, na classificação aristotélica. O carácter cultural é, pois, *formal*.

Um facto cultural é um facto natural de certo modo *informado* por uma intenção ou por uma significação humana. A erupção do Vesúvio, tomada em si, é natural, mas incorporada à vida histórica de Pompéia e seus habitantes, etc., é *matéria cultural* (da cultura). Portanto, mais um conceito se impõe no âmbito das ciências culturais: a matéria cultural, ou seja o facto natural, que é culturalizado. Êste facto natural é constituinte, pois, da emergência do objecto cultural, pois a matéria, no sentido aristotélico, como causa, é uma causa intrínseca do ser, portanto, da sua emergência, segundo a nossa maneira de conceber. Neste caso, os factos psíquicos são a matéria do facto psicológico, são da emergência dêste, pois êste se dá em proporcionalidade com aquêles, como o mostramos em *Filosofia Concreta*.

Do mesmo modo as nossas idéias são também a matéria da Filosofia, como ciência cultural. Dizemos *também* para distinguir aqui as idéias, que são meras ficções, daquelas que o homem capta das coisas, como já estudamos em nossas outras obras de filosofia; neste caso, há as idéias que construímos e as que captamos das coisas, ou seja: as que são meras elaborações do nosso acto de pensar e as que, pelo mesmo acto, captamos das coisas, os pensamentos das coisas, como possibilidades pensáveis, como *intelligibilia*.

Dêsse modo, os factos da natureza são incorporados ao âmbito da cultura, quando são matéria desta, ou seja, enquanto têm o papel que corresponde à causa material de Aristóteles, enquanto constituem a emergência de um objecto cultural, como *o de que é êle feito*.

Não é, portanto, de admirar que ao âmbito da História, da Economia, da Sociologia, do Direito, os factos materiais constituam elementos objectivos, como são os *bens* para a Ética, a Economia e o Direito, etc. É que êles constituem a parte *material*. Mas o que os torna objectos das ciências culturais é a *forma cultural*, e esta é dada pela *presença* da marca intencional humana.

Na Lógica, o sujeito é tomado *materialmente* e o predicado *formalmente*.

O que caracteriza um facto material qualquer como objecto material do âmbito desta ou daquela ciência cultural é a sua capacidade lógica de receber uma predicação cultural que lhe convenha (*cui convenit*).

Convém à erupção do Vesúvio uma predicação histórica, podendo dizer-se que é um facto histórico, além de ser um facto natural. Foi, em si, um facto da natureza modelado, informado ou assinalado pelo homem, o que lhe deu um sentido cultural? Não e sim. Não, se considerarmos como informado real-realmente; sim, se o considerarmos como assinalativo pela influência que exerceu sôbre factos culturais já existentes, influência importante e perduradora, que lhe dava o sentido antropo-historológico.

A erupção do Vesúvio, como facto natural, pertence ao âmbito das ciências naturais; mas pertence também ao âmbito das ciências culturais por sua influência antropo-historológica, pelo seu *significado* também.

Colocando dêste modo o exame dos dois grandes grupos de ciências: as naturais e as culturais, vê-se dêsde logo que há uma interpenetração entre elas, que salienta o aspecto *concreto*, e impõe ao espírito humano a necessidade de considerar a *concreção* na qual estão todos os âmbitos do conhecimento. Ademais demonstra ainda que entre as ciências culturais as distinções surgem pelo aspecto *formal* e não pelo *material*, o que nos demonstra a incontestável procedência da divisão que os escolásticos faziam entre o *objecto material e o objecto formal* de uma ciência, pois é êste que realmente marca o âmbito *dessa* ciência.

Devem-se observar, ainda, no acto humano, os aspectos opositivos e negativos que influem em sua *deficiência*. É importante êsse exame para o que mais adiante pretendemos examinar. Assim a *ignorância* e a *nesciência* são negativas, porque constituem elas em *não serem*. Sendo como são, idéias negativas implicam a ausência de uma positividade: *saber*. O saber é uma perfeição gradativa, pois há mais ou menos saber. Conseqüentemente, a ignorância é gradativa. Mas há uma distinção entre ignorância e nesciência. Esta última é formalmente indivisível e, conseqüentemente, não tem graus. Nesciência diz-se da não-

-ciência, da ausência total de ciência em determinada matéria. Pode-se dizer que uma pedra é *nesciente;* contudo, não se poderá dizer que é *ignorante,* porque há ignorância, quando o que pode saber não sabe. A pedra nada sabe e não sabe nada. Diz-se que alguém é nesciente em matemática quando nada sabe e não sabe nada de matemática; diz-se que é ignorante em matemática, quando sabendo alguma coisa dessa disciplina, não o sabe muita.

Ora, a nesciência e a ignorância viciam a cognição, que é elementar do acto humano. E naturalmente êste será mais viciado quanto maior fôr a ignorância, e quanto mais predominar a nesciência.

Como as ciências culturais dependem directamente do acto humano, porque o objecto cultural das mesmas depende dêsse acto, as deficiências que sofre aquêle na cognição influirão directamente naquelas.

Como o grau de conhecimento inflúi de tal modo, actuando no âmbito da cultura, não era de admirar que se chamasse um homem sábio de homem de grande cultura; e que êste têrmo seja tomado como sinônimo daquele.

Determina-se alguma coisa quando se lhe marcam os limites, ou seja quando se determina o *não* dessas coisas, o onde começa a ser o que não é ela, pois quando se determina, estabelece-se uma negação. Ora, uma determinação no acto humano implica cognição. Fala-se, por exemplo, na *livre* determinação de um povo, na sua autodeterminação, mas se esquecem êsses pontos importantes. Não pode haver uma autodeterminação (e o têrmo *autos* está a indicar *por si mesmo,* portanto também liberdade) como acto humano, sem haver cognição das possibilidades determinadoras. Num povo, onde pela fôrça se instalou um regime (determinado, portanto) e onde tôda acção de esclarecimento é dominada apenas pelas intenções de louvar e justificar o regime, restringindo-se com mão de ferro tôda oposição ou esclarecimento quanto a outros regimes possíveis, não se pode falar em autodeterminação. Quando se fala no *direito à autodeterminação* dos povos é mister reconhecer que êsse direito implica o aumento de cognição para que o acto humano correspondente não seja irremediàvelmente viciado.

O aumento de saber, tanto individual como colectivamente, é uma garantia da plenitude maior do acto humano,

e um obstáculo impôsto à sua viciação. Por isso (como já o demonstramos na Ética), é um *dever* criar facilidades ao conhecimento. Mas é mister que êsse *conhecimento* não seja viciado pelos fariseus e pelos moedeiros falsos da cultura, sempre à espreita em tôdas as esquinas do saber para pilharem os incautos em suas rêdes de erros. A maior desgraça que caiu sôbre a Humanidade foi a falsa cultura, a cultura viciada pelas más intenções (e aqui estamos no que vicia a vontade), pelo conhecimento falho, embora ostentando o ouropel das cátedras universitárias, o conhecimento cheio de erros e falsidades, que aponta a si mesmo como a última palavra, e que *supera* o que os anteriores haviam construído. É a falsa cultura que gera o cepticismo, o agnosticismo, o cinismo, o ficcionalismo, o materialismo, o idealismo, o racionalismo, o nihilismo, etc., para citarmos, multifàriamente, algumas das manifestações viciadas do acto humano cultural, que se instalaram muitas vêzes vitoriosas em grandes camadas do fariseísmo intelectual e da moeda falsa da cultura, com profundas conseqüências sôbre partes sãs da sociedade, que se tornam prêsa fácil de tais erros.

A nesciência e a ignorância influem, assim, no acto humano histórico, sociológico, estético, ético, moral, jurídico, econômico, psicológico, etc., para viciá-los muitas vêzes irremediàvelmente. Ora, tôda ciência cultural tem um âmbito de conhecimento em comum com as outras. Há uma interconexão entre a Psicologia e a Sociologia, entre estas e a Economia, entre as três e a História. E poderíamos ainda citar outras interconexões gerais e particulares, o que não é mister fazê-lo por ora, porque é claro, desde que o objecto material é o mesmo e o objecto formal genérico (o cultural) também o é, que o objecto formal regional de cada ciência tenha estreitas relações com os das outras.

Não pode o acto econômico ter a sua plenitude cognitiva sem o conhecimento pleno. Como se poderão impedir os erros econômicos numa sociedade onde a maioria dos seus elementos primam pela ignorância? E não é a ignorância que gera em nossa época a doutrina avassalante da conveniência da intervenção tôda-poderosa do Estado no âmbito da Economia? Contudo, não se deve debitar tais factos apenas à ignorância. Porque não é só esta que vicia o acto humano, tornando-o èticamente indesejável. Há outros vícios da

vontade, como a concupiscência, as paixões sobretudo, que impedem que se faça o que se deveria fazer, e que se escolha fazer o que já de antemão se sabe que é um mal para muitos, mas que traz proveitos a quem o faz. Os mesquinhos interêsses (que tomam o aspecto de paixões irrefreáveis normalmente) dominam a vontade e levam à prática de actos humanos, cujo vício é consciente. E o pior de tudo é quando a essas intenções se aliam os conhecimentos necessários para evitar algo e determinar algo distinto, e ainda quando são justificados por razões que influem sôbre os prejudicados, embora falhas e muitas vêzes totalmente falsas. Na História, os que desejaram dominar seus semelhantes, sempre usaram a ignorância ou mantiveram na ignorância os subordinados para que aceitassem a sua forma de domínio. As formas de opressão, diversas na História, têm em comum entre si o cuidado de evitar o esclarecimento dos dominados, daí a imposição de uma doutrina, apoiada em parte na violência e também na persuasão, a fim de evitar a melhor cognição dos factos por parte dos dominados e fazer com que êstes aceitem suas cadeias de aço, como se fôssem elas um motivo de glória. Não é também de admirar que os opressores sempre negassem a liberdade, imputando-lhe os predicados da desordem. Também daí a preocupação que os envolve de dominarem plenamente a cultura, a começar pelo ensino e pela educação, para modelarem as noveis consciências para um esquematismo, que aceite a autoridade opressora como a que melhor convém à sociedade, e que melhor garantia oferece ao bem-estar e à segurança do povo.

Não podem os dominadores negarem que conhecem bem o que constitui o acto humano pleno. E não podem negar, porque tôda a sua actividade consiste em viciá-lo de modo a servir aos seus interêsses. Não é de admirar, portanto, o afã que os impele a reagir violentamente contra tudo quanto possa libertar o acto humano dos vícios que lhes assegura o domínio.

Ora, jamais foi a ignorância e a exploração dos baixos instintos humanos das paixões e das emoções violentas, que viciam a vontade, como aquela vicia a cognição, factôres do acto humano pleno, mas sim da sua deficiência. E como procederam todos os dominadores? Pelo caminho do *vício*.

1) Perturbando a inteligência pela ignorância e até pela nesciência. Pela ignorância do que doutrinàriamente se

opõe à posição dos opressores e (sejam êles hieráticos, aristocráticos, democráticos ou cesariocráticos), criando embaraço à propagação de idéias, que analisem os defeitos das suas, ou mostrem aos homens vantagens advindas ou alcançáveis, seguindo outros roteiros. E ainda inoculando nos sêres humanos, sob seu domínio, um conjunto de idéias preformadas e a instauração de preconceitos que sustentem com firmeza a doutrina que esposam. Pela *nesciência*, evitando que penetrem notícias, e se conheçam factos que possam provocar interêsse por outras formas de vida social, por outros regimes sociais, ou que ponham à calva a realidade em que vivem. Todos os opressores sempre quiseram manter em suas mãos o monopólio do ensino e da educação e o contrôle monopolista dos meios de divulgação de idéias.

2) Perturbando a *deliberação* pelo temor das sancções, explorando a atenção pela *advertência* despertada para o que lhes interessa.

3) Perturbando a *vontade* pela exploração da concupiscência, fazendo-a exacerbar-se pelo apetite de bens que satisfaçam as necessidades sensíveis, excluindo o *dever-ser* ético, que é a maneira de fomentar o apetite da *pilhagem*, que é um dos grandes factôres da História e um dos elementos mais perturbadores da saúde do acto humano. Arrancar dos inimigos os bens que possuem para aproveitá-los, a fim de saciar as necessidades imediatas das massas e enriquecer os poderosos, os que possuem o *kratos social*, negando a êsse acto o carácter de vitupério ético que tem, pela alegação de que desapropriar os inimigos é um acto justo, tem sido um dos meios mais contumazes na História, empregado pelos poderosos, para viciar o acto humano. Não é mister dar exemplos históricos, pois todos os conhecem, inclusive em nossos dias, em que são tão freqüentes como o foram em todo o longo pesadelo da História humana.

4) Pela exploração das emoções, que revelam o temperamento do povo e pelos esquematismos próprios do seu carácter, para com êles empreender as façanhas que desejam, como o hitlerismo explorou as emoções alemãs e os esquematismos da sua postergação na História (porque a Alemanha, como já o dissemos, é um país que chegou tardiamente na História e não participou do banquete colonialista, além de ter sido coarctada em sua acção pelos limites impostos por outros povos, que nunca conseguiram competir com a sua

capacidade realizadora, como o foram a Inglaterra e a França), esquematismos que nos explicam os complexos de superioridade alemã, explorados pelo nazismo, mas compreensíveis dentro do contexto da História.

5) Explorando o mêdo e seus derivados, instaurando o terror como meio de viciar tôda e qualquer manifestação volitiva.

6) Instaurando a violência contra a liberdade.

7) Considerando esta ainda de um dos modos:

a) que a liberdade de um ser humano é limitada pela liberdade alheia. Não há ditado mais falso que êste. A liberdade não tem limites, não é algo que se limita. Um acto de liberdade não deve ser confundido com um acto livre. Nem a *liberdade de exercício* deve ser confundida com a *liberdade de juízo*, a *liberdade de arbítrio*, a *liberdade de escolha*, o que comumente se chama *livre arbítrio*. Esta não tem limites na liberdade de outrem, mas a de exercício sim, pois esta tem-na até os animais. Não é essa, porém, a que constitui o acto humano, mas a segunda. O animal pode estar sôlto de peias, como o pássaro *sôlto* da gaiola conhece a liberdade de exercício; é livre. Contudo, não se pode dizer que conheça a liberdade humana. O escravo ao qual se quebraram as algemas e a que se diz: és livre, não conhece ainda a liberdade de que falamos. A liberdade de exercício até os opressores a dão. Também êles podem dizer aos seus dominados: sois livres, podeis divertir-vos, e comer (tendes pão e circo), podeis locomover-vos pelas vias públicas, podeis aplaudir-nos e bater palmas aos nossos actos. Na verdade dizem: tendes liberdade para nos apoiar, e para fazer tudo quanto não nos ponha em risco. Essa liberdade conhece limitações. Essa liberdade é limitada pelos *interêsses "sagrados"* do Estado (que é de posse dos dominadores, dos possuidores do *kratos social*), e por todos os limites que se lhe são naturais. Não deveríamos chamá-la *liberdade*, porque desejamos que se use essa palavra sagrada apenas para o que realmente é. E esta é a segunda, é a constituinte verdadeira do acto humano. Esta não se limita na de ninguém, essa é ilimitada, porque a sua acção é ética, e não promove restricções a quem quer que seja. Essa liberdade é a inimiga dos poderosos. E êles sabem disso. Por essa razão, tornam-na suspeita, ou, então, a negam. E temos:

b) a negação da *liberdade*. Essa palavra é suspeita, e a ela se emprestam os mais ridículos caracteres. Na verdade, dizem os opressores, ela não existe, porque o homem é apenas um facto cósmico e, conseqüentemente, um producto determinado e condicionado por factôres que o ultrapassam o que o dominam. "Somos o que comemos, somos o *topos* em que vivemos, somos o que é a nossa raça, somos o que é o nosso povo, somos o que é a nossa História, somos o que é o nosso partido, somos o que são as nossas vísceras, somos o que são os nossos esquemas", dizem. E frases como estas *são* argumentos que não admitem contradita, que proíbem tôda divergência. E que mais ainda fazem?

c) Acentuam a suspeita. "Foi essa liberdade que permitiu que sofrêsseis as perseguições dos inimigos estrangeiros, foi essa liberdade que vos levou à escravidão. Essa liberdade permitiu aos poderosos (os outros, os da casta vencida, que perderam o *kratos* político em favor da nova), que exercessem seu domínio e sua exploração sôbre vós". E continuam exclamando que é sempre odiosa a exploração exercida através do *kratos* político pela casta que fôra dominante e que está agora vencida. Sempre é odioso o poder quando exercido pelos outros. A liberdade é um preconceito dos outros. Os aristocratas dizem que é um preconceito dos hieráticos; os empresários econômicos, que é um preconceito aristocrático, e os cesariocratas, que é um preconceito dos empresários econômicos (hoje batizados com o nome medievalista de *burgueses*). Essa liberdade é sempre negada e suspeitada. Se os primeiros, os hieráticos, a proclamam, limitam-na dentro das suas crenças; se os aristocráticos a proclamam, limitam-na dentro dos seus esquemas de casta; se os empresários econômicos a proclamam, fazem-no dentro de limites, induzindo aos outros que é ela apenas uma ilusão filosófica, consistindo apenas na liberdade de exercício do acto econômico, dentro dos limites que não põem em risco seus interêsses, o lucro; mas os cesariocratas não a proclamam. Há uma escala descendente acentuada. Cada um a acentua, até que os últimos a negam totalmente, porque ela lhes é negativa e oposta.

Pode-se visualizar a História do ângulo do que se considerou a liberdade. Por isso não é de admirar que alguns a considerem apenas uma *façanha da liberdade*, ou apenas

os capítulos da luta entre *a liberdade e a opressão*. Há positividade nessas posições, contudo não abrangem tôda a positividade da História.

Encerramos aqui um exame sintético do acto humano. Podemos agora, seguindo nosso método, iniciar o exame analítico, para que, afinal, possamos concrecionar tudo no exame das realizações humanas (a *cultura* e a *civilização* em seus sentidos mais amplos), que é o tema principal desta obra (1).

(1) Examinamos em «Filosofia da Crise» os quatro períodos de cada ciclo cultural, com os seus estamentos correspondentes (o hierático, o aristocrático, o empresário utilitário e o servidor). Contudo, esta matéria, que tratamos aqui por alto, volverá a ser tema de estudo mais aprofundado nos volumes que se seguem.

A TENSÃO CULTURAL

Grande foi a repercussão que teve em quase todo o mundo o livro de Ostwald Spengler, *"Der Untergang des Abendlands"* ("A Decadência do Ocidente"), publicado logo após a Grande Guerra de 1914-18. Saudado por muitos como uma obra monumental, a maior até então lançada neste século, provocou, contudo, grande despeito, sobretudo por parte dos especialistas.

Ao lado das palavras de aplauso e de incontido entusiasmo que a obra provocou, elevaram-se logo outras que procuravam menoscabá-la, principalmente daqueles que não foram capazes de fazer, já não dizemos algo melhor, mas nem de leve algo que a ela se assemelhasse.

O livro de Spengler tinha, naturalmente, de provocar muitas controvérsias e não poucas objecções, já que, *audaciosamente*, propunha novas soluções aos estudos sociais. Suas primeiras palavras: Neste livro se empreende pela primeira vez o intento de predizer a História, colocava-o no campo do profetismo, e como afirmava que a derrota da Alemanha era a abertura de uma decadência inevitável, pois só aquela nação seria capaz de impedir que nosso ciclo cultural descambasse pela via inclinada da degenerescência, teria, como tinha de acontecer, de provocar a ira de todos os que julgam que a sua nação leva o facho do progresso para a frente.

Foi tal a reacção que o livro de Spengler provocou, que embora traduzido para todos os idiomas cultos, apenas após a Grande Guerra de 1939-45 foi a sua obra vertida para o francês, e só então os orgulhosos historiadores da França tomaram conhecimento, um tanto despectivamente, da obra do *pretencioso* germânico.

Mas tudo isso já são águas passadas. O que, porém, não passou, o que permaneceu vivo e está a desafiar a in-

vestigação moderna, foi uma seqüência de problemas históricos que Spengler colocou. Vamos dispensar a acusação de ter êle tratado de História, de Sociologia, de Estética, de Música, de Jardinagem, de Política, de Economia, de Matemática, e tantas outras coisas, num requinte de perdulário, quando devera — assim o afirmam muitos — permanecer apenas no campo histórico, já que pretendia não só interpretar a História, mas predizê-la até. Esquecem muitos que o especialismo não é uma novidade da nossa época, e, obedecendo a mesma lei da alternância, representa uma fase analítica que deve sobrevir desde o momento em que se postulam teses sintéticas, para que, após essa análise, uma nova síntese, já concreta, sobrevenha, permitindo assim que, de degrau em degrau, atinja a humanidade a alguns patamares, de onde possa, depois, alçar novos passos em busca de outros.

Nada melhor para precisarmos os problemas colocados, grande parte dêles já propostos por Nietzsche, do que uma síntese das idéias fundamentais do famoso filósofo-historiador alemão, para que se aquilate a grande contribuição que ofereceu.

Após êsse exame, e as contribuições posteriores de outros autores, estaremos suficientemente dispondo de elementos para iniciarmos o estudo das "tensões culturais", de cujo tema trataremos mais adiante.

A pergunta fundamental de Spengler é: há ou não uma lógica na História? A admissão de uma lógica, para êle, seria a afirmativa imediata de que há um nexo dos acontecimentos; que há uma relação de dependência real do presente para com o passado; ou se há uma causação da História, no genuíno sentido que se pode dar ao têrmo *causa*, o de que algo depende realmente para ser. Considerando-se que a História, que lhe interessa, é a humana, a pergunta cinge-se, portanto, em saber se há essa relação de causalidade. Ora, todo ser que não tem em si sua única razão de ser, necessàriamente depende realmente de outro. O ser que não depende realmente de qualquer outro para ser, seria um ser que sempre existiu. A dependência real necessária é um axioma filosófico de todos os sêres finitos. Mas a necessidade pode ser visualizada como algo que decorrerá necessária e inevitàvelmente, e algo que, se ocorrer, necessàriamente tem uma causa. No primeiro caso, teríamos a

necessidade inflexível de algo já prèviamente determinado; no segundo, a chamada *necessidade hipotética*. Assim, amanhã, João, a estas mesmas horas, poderá estar sentado ou não à mesa de trabalho. Mas, se estiver sentado, poder-se-iam encontrar as causas que o determinaram a estar sentado, e teríamos a *necessidade hipotética*. Mas, para afirmarmos que inelutável e inflexìvelmente êle estará sentado amanhã a estas mesmas horas, essa necessidade inflexível deverá ser dada prèviamente. O não se ter compreendido a diferença entre a necessidade absoluta e a necessidade hipotética foi a causa de lamentáveis erros na Filosofia, e também no exame da História. Tudo quanto acontece na História encontra uma causação que lhe dá um nexo de necessidade, mas hipotética. Concluir-se daí que o que sucede, sucede inevitàvelmente, é afirmar que entre as possibilidades contraditórias (estar sentado ou não estar sentado), uma sucederá inelutàvel e fatalmente, e é estabelecer o *fatalismo* na História.

Qual das duas respostas é a de Spengler? Inicia êle por uma pergunta nova: é possível descobrir, na própria vida dos ciclos históricos, os estágios pelos quais terá de passar e encontrar nêles uma ordem que não admita exceção?

Assim como todo ser orgânico tem um ciclo que inclui nascimento, juventude, maturidade, velhice e morte, não se dará o mesmo nos ciclos culturais? Não haverá nêles certas protoformas biográficas universais?

Estará extinguindo-se a cultura ocidental? Como poderemos responder a tantas perguntas sem que primeiramente saibamos o que seja cultura?

É êsse o roteiro que êle vai seguir. E para tanto estabelece o seguinte: "O meio pelo qual concebemos as formas é a lei matemática. O meio pelo qual compreendemos as formas vivas é a analogia. Dêste modo, distinguimos a polaridade e periodicidade do mundo." (Ostwald Spengler "*Der Untergang des Abendlandes*", pág. 4).

Reconhece que sempre se teve consciência, que o número das formas na História foi limitado; e que as idades, as épocas, as situações, as pessoas repetem *tipos*. Ao estudar Napoleão, somos levados a visualizar César, e lançar os olhos a Alexandre. Há entre êles algo que se repete, ou melhor

repetem êles um *tipo*. A Convenção francesa falava em Cartago quando se referia à Inglaterra, e os jacobinos chamavam a si mesmos de romanos; Florença foi comparada a Atenas, Cristo a Buda, e os grandes banqueiros do tempo de César foram comparados aos *yankees*. O próprio Petrarca pensava em Cícero ao se referir a si mesmo, e também Cecil Rhodes, comparava-se ao imperador Adriano. A desgraça de Carlos XVI da Suécia foi levar sempre em seu bôlso a Vida de Alexandre, escrita por Cúrcio Rufo.

Quando nos lembramos dos que dizem que a História não se repete, lembramo-nos também de quantas vêzes afirmamos que ela se repete. Desde os paralelos famosos de Plutarco, teve-se o senso de um certo paralelismo na História, e até antes dêle. Quantas vêzes foram comparados os pequenos estados do Renascimento com as cidades gregas? Contudo, afirma êle, estamos muito longe de possuir uma *técnica* da comparação, e isso é demonstrado pelas comparações sem nexo que se têm apresentado. E por que tais coisas têm acontecido? Porque os que comparam têm se deixado arrastar mais pelo gôsto, por preferências insofismáveis, que têm levado a comparações superficiais.

Compreende êle que se encontra em face de uma tarefa difícil, porque se trata agora de construir uma filosofia do futuro, a única que acha êle possível no terreno já exausto da metafísica ocidental. Compreender o *universo como história* é elaborar uma oposição ao *universo como natureza*.

Distingue êle a impressão orgânica da impressão mecânica que o mundo nos dá; distingue o conjunto das formas do conjunto das leis; a imagem e o símbolo, da fórmula e do sistema; a realidade singular, da possibilidade geral; o fim que persegue a imaginação, ordenando as coisas segundo um plano, e o que estabelece a experiência em suas análises práticas. Não se trata mais de relatar os factos históricos como um pedaço de física disfarçada, mas de *desvelar o que através da sua aparência êles realmente significam*.

Ninguém antes dêle empreendera com seriedade o estudo das *afinidades morfológicas*, que conexionam *tôdas* as formas de uma cultura. Ninguém penetrou no mais profundo das significações da arte da ornamentação, da matemática dos hindus, dos árabes, dos gregos e dos europeus,

nem tampouco se preocupou profundamente com o sentido da Lírica, da Dramática, da Técnica e até da escolha dos materiais. E pergunta: quem sabe que existe uma profunda conexão formal entre o cálculo diferencial e o princípio dinástico do Estado de Luís XIV; ou entre a antiga forma política da *Polis* (cidade grega) e a geometria euclidiana; ou entre a perspectiva do espaço, na pintura ocidental, e a superação do espaço por estradas de ferro, telefones e armamentos; ou entre a música instrumental contrapontística e o sistema econômico do crédito?

Não se trata de encontrar na História uma relação de causa e efeito, como se encontra na Física. Nesta predomina a *lógica do espaço*, enquanto na História predomina a *lógica do tempo*. Naquela, há a necessidade que une causa e efeito; nesta, há a necessidade orgânica do *destino*.

Para Spengler, "*natureza* é a forma na qual o homem das culturas superiores dá unidade e significação às impressões imediatas de seus sentidos. *História* é a forma em que sua imaginação trata de compreender a existência viva do universo com relação à sua própria vida, emprestando-lhe assim uma realidade mais profunda. É o homem capaz de constituir essas formas? Qual delas é a que predomina em sua consciência vigilante?" (Op. cit., págs. 10 e 11).

Para responder essa pergunta é mister anteriormente responder para *quem* há História. Essa pergunta é aparentemente paradóxica, porque há História para todos; contudo, há uma grande diferença entre viver sob a impressão contínua de que a própria vida é um elemento de um ciclo vital muito mais amplo, que se estende por séculos ou milênios, e sentir a vida como algo completo, precisivo. Para essa última espécie de consciência, sem dúvida, não há história universal, não existe o *universo como História*.

A ausência dêsse conceito da História intemporaliza a visão do passado, que se perde totalmente, caindo no mítico, como acontecia com os gregos. Com Alexandre Magno, antes de morrer, a sua origem já se fundia com a lenda, e César já se considerava descendente de Vênus. Mas os homens do ocidente) têm um sentido mais profundo da História e também da distância que se desenvolve desde o nascimento de Cristo. A cultura antiga não tinha *memória* no sentido que a têm os ocidentais. Para os gregos, é a His-

tória como um presente puro e a sua arte é uma negação do tempo, da direcção, em que o passado se desvanece. O ocidental sente o mundo como algo que *vai sendo*, enquanto o grego sentia o Kosmos como algo *que é*. Os gregos pouco conheciam o calendário, o que não se verifica entre os egípcios e os babilônios, pois aquêles não se dedicavam à astronomia, pelo menos na intensidade com que outros povos a ela se dedicaram. Também é "ahistórica" a alma hindu; também não há uma astronomia hindu. Enquanto o egípcio *recordava* tudo, o hindu tudo esquecia. O primeiro considerava o passado e o futuro como a totalidade do seu universo, e o presente era apenas o limite entre lonjuras incomensuráveis. Um povo, como êsse, teria de escolher o granito, o basalto, como material plástico. Seus documentos são talhados em pedra, e a *múmia* é o grande símbolo, pois, por meio dela, o corpo dos mortos se *eternizava*, fazendo com que a personalidade, o *Ka*, adquirisse uma duração sem fim.

Em oposição aos símbolos vitais egípcios, temos, na antiguidade grega, o costume de queimar os mortos, o que não se verificava entre os micenianos, anteriores aos helenos. Os gregos queriam mitos e não história. Preferiam ler Homero e não escavar as ruínas de Tróia, como Schliemann. Petrarca, no ocidente, coleccionava moedas, antigüidades, manuscritos, com uma piedade comovente.

É no ocidente que se realiza o mais estupendo dos inventos humanos, o *relógio*, símbolo terrível do tempo, criação da alma germânica, que ressoa noite e dia nas inúmeras tôrres da Europa, afirmando o sentido histórico do Universo. O Egito transforma-se num grande museu. No entanto, os gregos viviam os mitos.

É o homem do ocidente que tem o sentido mais profundo da História. Não é êle uma regra, mas uma excepção.

Irrompe Spengler contra a classificação de Idade Antiga, Idade Média e Idade Moderna, por ser um esquema mesquinho e carente de sentido, impedindo-nos de ter uma visão mais justa da História. Poderia valer quanto à do ocidente, não quanto à História Universal. É o orgulho do europeu que quer transformar a História na *sua* história, como se acaso fôssem de mínimo valor os grandes acontecimentos que sucederam com outros povos longínquos.

Atribui Spengler essa criação tripartida da História ao espírito semítico, que sofre as influências da classificação de Daniel.

Nessa classificação, não entra a História do Egito com as suas fases, nem a dos povos mesopotâmicos. O orgulho do europeu quer dar a entender que êle representa a finalidade de tôda a História, que êle realiza o ponto final do desenvolver do homem. Não é de admirar que tenham muitos a impressão de que vivemos uma ascensão, e que representamos agora um ponto elevado, o mais alto que o homem atingiu. Todos sabemos que um organismo tem seu ritmo, sua figura, sua duração determinada. E assim sucede com tôdas as coisas da vida. Uma semente, que germinada com os elementos extraídos da terra e da atmosfera, cresce, tornando-se um arbusto e depois frondoso carvalho, não crescerá contìnuamente. Um dia chegará, quando muito, ao seu apogeu, e depois partirá para o descenso até à destruição final. Hoje, quando olhamos as ruínas de Atenas, ou as pirâmides e os restos dos templos egípcios, e vemos as margens do Nilo habitadas por um povo *fellah*, parece-nos impossível que outrora ali vivera, vibrante, em pleno desenvolvimento, uma civilização que floresceu, atingiu um ponto culminante, para depois cair e desaparecer no pó do deserto, deixando apenas o testemunho de sua grandeza nas ruínas que nos lembram o que foram, e nos afirmam que não são mais. Na verdade, a humanidade não envelhece. Há sempre novos sêres que nascem, passam pela infância, atingem a juventude, a maturidade, a velhice e morrem, enquanto outras crianças surgem e vivem ou não o mesmo ciclo, sem nunca estacionarem em seu caminho, numa progressão sempre a mesma, e sempre nova. Assim são as árvores, assim são os animais, e assim é o homem. Surgem *culturas* com suas possibilidades de expressão, que germinam, amadurecem, murcham e não revivem nunca mais. Muitas plásticas, muitas músicas, diferentes umas de outras, muitas matemáticas, muitas físicas, distintas umas de outras, cada uma encerrada em si mesma, com uma duração limitada, assim também cada vegetal tem suas próprias flôres e seus próprios frutos, seu tipo de crescimento e de decadência. As culturas também são assim, como foram a egípcia e a grega. Quão estranhas e distintas as preocupações do europeu em relação às do hindu. Que significação terá para o árabe o super-homem de Nietzsche? Que significariam para o hin-

du os dramas de Sófocles? E caso teriam significado para o asteca os problemas que Ibsen colocava? São mundos diferentes, diversos até. O homem ocidental vê a história através dos seus óculos, dá-lhe as intenções que êle mesmo lhe empresta.

Ao chegar a êste ponto, Spengler pergunta: que é civilização? Civilização é o inevitável *destino* de tôda cultura. Civilização é o *extremo* e mais *artificioso* estado a que pode chegar uma espécie superior de homens. É o remate; sucede à acção criadora como o já criado, o já feito, à vida como a morte, à evolução como o anquilosamento, ao campo e à infância das almas — que se manifesta, por exemplo, no dórico e no gótico — como decrepitude espiritual e a urbe mundial petrificada e petrificante. É um final irrevogável, ao que se chega sempre de novo, com íntima necessidade (op. cit., pág. 41). Os gregos tinham cultura; os romanos civilização.

A civilização *pura,* como processo histórico, consiste numa gradual *dissolução* de formas já mortas, de formas que se tornaram inorgânicas. A cultura é o produzir-se de uma alma, e a civilização é o producto. A civilização é o grande final. Assim, nossa época civilizada está no século XIX, quando a nossa civilização principia, assim como o século IV, nos gregos, marcou o início da sua civilização. Dois conceitos formam tôda civilização: *cidade mundial* e *província.* Êstes dois conceitos fundamentais de tôda civilização colocam agora para a História um novo problema de forma. Uma cidade, um ponto, compendia tôda a vida de extensos países. A Inglaterra é Londres, como a França é Paris. Em todos os países processa-se essa passagem. A urbe imensa, a metrópole, termina por dominar o campo. Para êle, portanto, a *civilização* é representada pela cidade, como a *cultura* o é pelo campo, e à proporção que a cidade domina, passa-se da cultura grega para a civilização. Enquanto aquela é criadora, esta apenas vive dos productos que aquela realizou.

A retórica na antiguidade, o periodismo na época moderna representam ambos a civilização, mas o seu poder é representado pelo *dinheiro.*

"E a arte? E a Filosofia? Os ideais da época de Platão e de Kant valiam para uma humanidade superior.

Mas os ideais do helenismo e da época actual só existem para o habitante da grande *urbs.* O socialismo e o darwinismo, próximos parentes por sua origem, com suas fórmulas de luta pela vida e de selecção, tão contrárias a Goethe; os problemas femininos e matrimoniais — também afins entre si — que se encontram em Ibsen, Strindgerg e Shaw; as tendências impressionistas de uma sensibilidade anárquica; o conjunto dos modernos anelos, excitações e dores, expressados na lírica de Baudelaire e na música de Wagner, tudo isto é inexistente para o sentimento do homem da aldeia e, em geral, da natureza; tudo isso é patrimônio exclusivo do homem cerebral das grandes *urbes.* À cultura corresponde a ginástica, o torneio, o certame agonal; à civilização, o esporte" (op. cit., pág. 46). A palestra grega é culta, o circo romano é civilizado.

A civilização abre as portas ao cesarismo. Mário, entre os romanos, forma o cesarismo romano anunciado em Caio Flamínio. É o poder do dinheiro nas mãos de homens eficazes, de espírito forte e de grande capacidade que orientam a sociedade. Na civilização já não se luta por idéias, mas por interêsses econômicos. Qual a característica que nos indica a passagem da criação cultural para a civilização? Uma série de escândalos e o avassalamento da corrupção.

É verdade que não é freqüente empregar assim o têrmo civilização, mas é assim que Spengler o emprega.

"O imperialismo é civilização pura. O destino do ocidente condena a êste a tomar o mesmo aspecto. O homem culto dirige sua energia para dentro; o civilizado para fora. Por isso, considero Cecil Rhodes como o primeiro político de um futuro longínquo, ocidental, germânico e, particularmente, alemão. Suas palavras: "a expansão é tudo", encerram, nessa mesma construcção napoleônica, a tendência mais característica de tôda civilização madura" (ibidem).

Para o homem cerebral não há mais que *possibilidades expansivas.*

No tempo de Spengler, o socialismo rechaçava a expansão, mas êle mesmo dizia, profèticamente. que dia viria em que os socialistas, com a veemência de um destino, farão da expansão seu principal veículo. A época actual é uma fase civilizada, não uma fase culta. É uma época de falsos esti-

los, de mentirosas idéias. Contudo, não podemos nos opor ao destino da História. Não há verdades eternas, e tôda Filosofia é *apenas* a expressão do seu tempo. Não há duas épocas que tenham as mesmas intenções filosóficas, embora nas minudências acadêmicas possam transparecer aparentes repetições.

Um filósofo, cuja doutrina não influi na vida, não é nunca de primeira plana. Platão dedicou-se também à política, e Pitágoras organizou uma liga. Os pré-socráticos eram homens de negócio e políticos, e homens de Estado foram Kuantse e Confúcio. Também o foram Parmênides, Hobbes, Leibnitz, etc. Se Lau-Tseu, na China, opôs-se à política e pregou a formação de pequenas colectividades agrárias, é que êle representava já o *ancien régime* da China, uma excepção.

Quem pode negar que estamos tão longe do romantismo do século passado? Talvez estejamos mais próximos dos romanos do cesarismo. Nossa época já volveu as costas ao romantismo.

Após Platão e Aristóteles, sobrevém uma filosofia urbana, não especulativa, mas prática, irreligiosa e ético-social. "Essa filosofia, que na civilização chinesa corresponde às escolas do "epicureu" Yang-chu, do "socialista" Modhsi, do "pessimista" Chuang-tsi, do "positivista" Meng-tse, e na antiga aos cínicos, cirenaicos, estóicos e epicureus, começa no Ocidente com Schopenhauer, que foi o primeiro que pôs no centro de seu pensamento a *vontade de viver* — fôrça criadora da vida —" (op. cit. pág. 60). A sua própria filosofia considera uma concepção civilizada, válida para a sua própria época. Spengler também se coloca dentro de um relativismo histórico. É êle que expressa: "No presente livro, intentamos realizar um apanhado dessa "filosofia afilosófica" do futuro, a última do ocidente europeu. O cepticismo é a expressão de uma civilização pura; decompõe a imagem do mundo que nos legou a cultura passada. Todos os velhos problemas se dissolvem na investigação das gêneses. A convicção de que todo o *real* é um *producto*, de que todo o cognoscível, que nos parece natureza, procede de algo histórico, o mundo, enquanto realidade, de um eu enquanto possibilidade, que naquele se realiza; o conhecimento de que não o "que", mas também o "quando" e o "como" encerram um profundo segrêdo, nos conduz ao facto seguinte: tudo o que fôr deve ser também *expressão de algo que vive*. Os conhecimentos e as valorações são também actos de homens vivos. Para a anterior filosofia, a realidade externa era um producto do conhecimento e uma ocasião de valorações éticas; para a filosofia dêste estágio final, a realidade é, antes de tudo, um *símbolo*. *A morfologia da História universal converte-se, necessàriamente, numa simbólica universal*" (op. cit. pág. 61).

Para êle, não há verdades universais e eternas. As verdades são apenas relativas a determinado tipo humano. A sua filosofia também o é. Spengler sente-se também como um producto da sua própria época. Seu pensamento está cheio de erros filosóficos fundamentais, e muitas das suas interpretações históricas ressentem-se de defeitos, enquanto muitas apreciações, comparações e valorações também apresentam vícios. Contudo, não se pode negar o valor extraordinário que sua obra tem, nem o papel que ela representou no desenvolvimento do pensamento moderno. Oportunamente teceremos comentários, não só às afirmações que aqui compendiamos, mas também a outras esparsas por sua obra.

O que por ora nos interessa frisar é ter sido êle hábil em salientar o sentido tensional de um ciclo cultural. o ter captado certa analogia vital que uma cultura oferece, que forma ela uma totalidade, uma unidade, com suas possibilidades intrínsecas e extrínsecas, um *holos* (um todo) não de mera agregação, mas com uma normal que predomina e dirige todos os acontecimentos, que para êle é o *Sicksal*, o destino da cultura. Esta se realiza segundo a sua natureza. E esta revela possuir uma coerência, um determinado grau de coesão. Vive como um organismo, com seus períodos e suas fases, nasce, cresce e perece por si mesma ou por acção exterior, pela destruição efectuada por povos de outras culturas. A positividade do pensamento de Spengler é esta: culturas como a grega, a egípcia, a hindu, a chinesa, a ocidental constituem unidades tensionais, entidades com sua natureza própria, que realizam suas possibilidades vitais, submetidas à normal imposta pela totalidade. E assim como um organismo vivo contém em si suas disposições prévias corruptivas, também as contêm as culturas. E a sua decadência se processa pela acção interna dêsses poderes corruptivos, inevitàvelmente. Uma cultura tem um conjunto de

possibilidades que, realizadas, encerram o seu ciclo, e, conseqüentemente, ela perece, após um período de longo entardecer. Essa doutrina de Spengler tem certa adequação com os factos históricos, e é comprovada por êles. E em defesa do que há de positivo em sua obra, apresentamos a seguir novos argumentos, novos factos e novas demonstrações. Contudo, não permanecemos circunscritos ao pensamento pessimista e relativista de Spengler. Há outras positividades que êle não considerou e que outros filósofos da História captaram. Façamos primeiramente a colheita dessas positividades e, finalmente, mostremos que tôdas elas constituem aspectos da concepção concreta da História, como nós a estabelecemos, e que é uma decorrência rigorosa da *filosofia concreta*, que nós, num país de mentalidade ainda colonialista, tivemos a audácia de construir, imperdoável para os subservientes ao pensamento alheio, os catalogados nas classificações estranhas, que não toleram que alguém, nesta terra, cometa o despautério de pensar com a própria cabeça. Mas acontece que, no nosso caso, o pensamento não é apenas exposto. É demonstrado, e o é de modo mais rigoroso, por meio de juízos apodíticos, necessàriamente válidos, que desafiam tôda controvérsia e tôda oposição.

* * *

Escreve Spengler: "... querer tratar a história *cientìficamente* é, em última instância, uma contradição. A autêntica ciência chega até onde alcança a validez dos conceitos *verdadeiro* e *falso*. Assim, a matemática; assim também a *ciência preparatória* da história: coleções, ordenamento, distribuição do material. Mas a visão histórica, pròpriamente dita, *começa* onde termina o material e pertence ao reino das significações, onde os critérios não são já a verdade ou a falsidade, mas a profundidade ou a mesquinhez. O autêntico físico não é profundo, mas "sagaz". Só quando abandona o terreno das hipóteses metódicas e penetra nas coisas últimas pode ser profundo — mas, então, já não é físico, mas metafísico —. A natureza deve ser tratada cientìficamente; a história, poèticamente. O velho Leopoldo von Ranke disse uma vez, segundo referem, que o *Quintin Durward*, de Walter Scott, representa a verdadeira historiografia. E, com efeito, assim é; uma boa obra histórica tem a vantagem de

que o leitor pode ser seu próprio Walter Scott" (op. cit. T. 1, pág. 129).

Como todo legítimo romântico, Spengler é um seductor. Êle não demonstra com o rigorismo que deseja o verdadeiro filósofo, mas revela o que pensa com o feitiço das belas frases. Não nos alinhamos ao lado dos que desejam desmerecer a obra de Spengler, porque seria indisfarçável tolice, nem tampouco nos colocamos ao lado dos seus enfeitiçados. Negar-lhe valor seria insensato, descrer do seu grande papel seria injustiça. Sabemos que muitas vêzes a beleza estética e o *achado* intelectual e belo podem suavizar a aridez de uma obra de ciência, mas sabemos também que a eloqüência, aqui, pode apenas disfarçar uma fraqueza. Spengler, na verdade, abriu um novo roteiro para os estudos históricos, que começam agora a libertar-se da mera descrição dos factos, para buscar um *sentido*, uma significação, que apontará, inevitàvelmente, para algo mais longínquo. Seria ingenuidade pensar que já alcançamos um ponto capaz de dar aos estudos históricos a precisão que a matemática pôde dar à Mecânica. Estamos num campo heterogêneo e cheio de imprevistos e tôda formulação definitiva peca por temeridade. Contudo, o que êle fêz foi abrir um novo caminho que tentou seguir, convidando outros a acompanhá-lo, embora dêle se afastem em busca de roteiros novos. Mas a direcção, sem dúvida, foi dada por êle. Não quer isso dizer que outros antes dêle não tivessem também percebido que a História não deve ser apenas descritiva, mas o que se lhe deve conceder é o papel de ter sido o que empreendeu com maior vulto uma investigação de tais proporções.

Para Spengler, o historiador verdadeiro é um *virtuose*, um homem de intuição profunda, o oposto ao sistemático e, sobretudo, ao abstractista tão típico das grandes urbes babélicas.

"As culturas são organismos. A história universal é sua biografia" (ibidem, pág. 139). Não toma êle o têrmo *orgânico* em sentido unívoco com o das ciências naturais, mas numa analogia de atribuição bem acentuada. A cultura não é um organismo como um corpo, mas tem funções análogas às de um corpo vivo. "Distingo por uma parte a *idéia* de uma cultura, isto é o conjunto de suas interiores possibilidades, e, por outra, a manifestação sensível dessa cultura no quadro da história, isto é, sua realização cum-

prida. É a mesma relação que mantém a alma com o corpo vivo, sua *expressão* no mundo luminoso de nossos olhos. A história de uma cultura é a realização progressiva de suas possibilidades. O cumprimento equivale ao término. Na mesma relação se acha a alma apolínea — que talvez alguns de nós possam *sentir* e *viver* de novo — com seu desenvolvimento na realidade, quer dizer, com êsse conjunto que se chama "Antiguidade", cujos restos acessíveis à contemplação e ao estudo inteligente investigam o arqueólogo, o filósofo, o esteta, o historiador. A cultura é o *protofenômeno* de tôda a história universal, passada e futura. Esta idéia do protofenômeno, tão profunda como mal apreciada, esta idéia que Goethe descobriu em sua "natureza vivente" e que lhe serviu de base para as suas investigações morfológicas, devemos aplicá-la aqui, em seu sentido mais exacto, a tôdas as formações da história humana, às que chegaram à perfeita maturidade como às fenecidas em flor, às mortas no meio do desenvolvimento como às afogadas em germe... Um protofenômeno é aquêle em que se nos aparece, em tôda a sua pureza, a idéia do devir. Goethe pôde contemplar claramente, com os olhos do espírito, a idéia da *protoplanta* na figura de uma planta qualquer, filha do acaso e até de uma planta possível... (ibidem págs. 140 e 141).

E como surge, então uma cultura? "Ela nasce quando uma alma grande desperta de seu estado primário e se desprende do eterno infantilismo humano; quando uma forma surge do informe; quando algo limitado e efêmero emerge do ilimitado e perdurável. Florece, então, sôbre o solo de uma comarca, à qual permanece aderida como uma planta. Uma cultura morre, quando essa alma realizou a soma de suas possibilidades, em forma de povos, línguas, dogmas, artes, Estados, ciências, e torna a submergir-se na espiritualidade primitiva" (ibidem pág. 142). Esgotadas as suas possibilidades, ela se *anquilosa* e morre. Contudo, ela realiza um ciclo inevitável. *"Tôda cultura, tôda época primitiva, todo florescimento, tôda decadência, e cada uma de suas fases e períodos necessários, possui uma duração fixa, sempre a mesma e que sempre se repete com a insistência de um símbolo"* (ibidem, pág. 147). *Pueritia, adolescentia, juventus, virilitas, senectus,* êsses conceitos latinos podem ser atribuídos também à *cultura.*

É mister distinguir *causalidade* de *destino* (*Schicksalsidee* — idéia do destino, do fado) "A causalidade exige uma

diferenciação, quer dizer, uma destruição; o destino é uma *criação.* Por isso o destino se refere à vida, e causalidade à morte" (ibidem pág. 153). O destino pertence ao tempo, enquanto a causalidade pertence ao espaço. É mister distinguir a maneira sistemática de considerar a história de a maneira fisionômica. Há duas possíveis imagens do mundo, na história e na natureza, na fisionomia de todo o produzir-se e no sistema de todo o produzido. Mas o produzir-se é o fundamento do producto. O destino é orgânico e não físico. O vivente é o irreversível, o indivisível, o singular. "Cada cultura tem a sua maneira de ver a *natureza,* de conhecê-la, ou o que é o mesmo: cada cultura tem sua natureza própria e peculiar, que nenhum outro tipo de homens pode possuir de igual forma. Da mesma maneira, também, cada cultura — e, nela, com diferenças de escasso valor, cada indivíduo — tem sua peculiar maneira de ver a história, em cujo quadro, em cujo estilo, intui, sente e vive imediatamente o geral e o pessoal, o interior e o exterior, o devir histórico-universal e o devir biográfico. Assim, a tendência autobiográfica da humanidade ocidental, que já se manifesta por modo impressionante no símbolo da confissão na época gótica, é estranha por completo aos antigos" (ibidem, pág. 171). Assim é impossível compreender outro homem, de outra cultura, se não tivermos conhecimento da *essência* da mesma. Daí os *símbolos,* que apontam a essa alma, como o relógio, que é o grande símbolo do ocidente, como a *múmia* o é do Egito, e o *pagode* da alma chinesa, a *ornamentação interior* da alma árabe. Mas o *destino* e a maneira de colocar-se ante êle é distinta entre os homens das diversas culturas. O homem ocidental realiza sua história, *realizando voluntàriamente o seu destino,* enquanto o hindu *aceita o seu com resignação.*

Surge, assim, a necessidade de compreender-se o que seja o *destino.* Spengler parafraseia Santo Agostinho quando se referia ao tempo: *"si nemo ex me quoerat, scio; se quoerenti explicare velim, nescio"* (se ninguém me pergunta, sei; se ao perguntante quero explicar, não sei). O *destino* não se explica; é algo que captamos em nossa profunda sensibilidade; é uma *kháris,* uma graça, uma predestinação, uma sina. Entre o *destino* e o *azar* (acaso) se desenvolve a vida humana. É o azar o sentido típico da tragédia de Shakespeare, o *trágico do azar,* enquanto a tragédia grega era a do destino. Nos heróis gregos acontece o que está marcado

para acontecer; no herói shakespeariano o que sucede são conjunções fortuitas de factos distintos e de origens diversas, que se conjugam, e estabelecem os acontecimentos dramáticos. Nossa vida paira entre os dois, entre o destino e o azar. Os gregos pouco distinguiam *anankê* (destino) e *tykhê* (azar) (1). Nós, porém, os ocidentais, sentimos a plenitude dessa oposição. Nossa história é a história das grandes conexões, enquanto a história antiga, assim como a relatavam seus historiadores, era apenas o conjunto de factos anedóticos.

Para que se compreenda o sentido do seu pensamento, é mister examinar a História à luz das suas possibilidades. Se Colombo, em vez de servir a Espanha, tivesse servido a França, como foi possível e até mais provável no início, não teria recebido a coroa imperial Carlos V, e sim Francisco I. Neste caso, o século espanhol, que foi o século XVI, não teria recebido sua forma de Madrid, mas de Paris. Então homens como Felipe, Alba, Cervantes, Calderón, Velasquez, que surgiram nessa época, não teriam obtido o renome que tiveram e sim outros, franceses, que permaneceram obscuros ou não-nascidos. O estilo eclesiástico fixado por Loyola, no Concílio Tridentino, que foi um concílio onde dominou o espírito dos jesuítas, teria tomado outro rumo.

A Revolução Francesa, que sobreveio como uma necessidade da desagregação da nobresa cortesã, poder-se-ia ter dado em outra comarca e não na França, na Inglaterra ou na Alemanha, e ter a mesma repercussão, embora não os mesmos nomes. Não teria surgido, então, Napoleão, que é um producto daquela revolução, cujas idéias o criaram. Os soldados de Napoleão lutavam por idéias de origem inglêsa. Aí é que está o trágico do grande corso, que, opondo-se à Inglaterra, realizava, no continente, o que aquela desejava. O império napoleônico é uma criação de sangue francês, mas de estilo inglês.

O *destino* é sempre jovem e os grandes homens, como César e Napoleão, acreditavam em sua *estrêla*.

Porque a História é o campo do *destino*, não no sentido fatalista, mas no do fado, é impossível construir uma ciên-

1) Na verdade, Spengler se engana, pois Aristóteles já havia precisado os conceitos dêstes têrmos, fazendo-lhes a distinção que mereciam.

cia da História, afirma Spengler, porque nela é impossível estabelecer a segurança que encontramos, embora relativa, nas ciências naturais. Vê-se que o conceito de ciência para êle é muito restricto e muito próprio do século XIX. e não o conceito clássico de um saber pelas causas e com demonstração, como o sentiam Aristóteles e os escolásticos.

"A história tem o *carácter do facto singular;* a natureza, o da *constante possibilidade* ... Um sistema descansa sôbre verdades; a História sôbre factos. Os factos seguem-se uns aos outros; as verdades seguem-se umas *de* outra... Na natureza domina a necessidade matemática, na História, a necessidade trágica... A História e a Natureza estão em *nós* contrapostas como a *vida* e a *morte*, como o *tempo que eternamente está produzindo-se* e o espaço, que é o *eterno producto*. Na consciência vigilante lutam o produzir-se e o producto para obter a hegemonia sôbre a imagem cósmica. A forma suprema e mais madura dos dois grandes modos de contemplar a realidade — que só é possível nas grandes culturas — manifesta-se para a alma antiga na oposição de Platão e Aristóteles, e para a alma ocidental, na de Goethe e Kant: a fisionomia pura do mundo, vista pela alma de um eterno menino, e o sistema puro, conhecido pelo intelecto de um eterno ancião" (ibidem págs. 203 a 205). E ao terminar o seu exame sôbre o problema da História universal, termina com estas palavras, que não podemos deixar de reproduzi-las, porque expressam claramente o seu pensamento e a sua grande contribuição para os estudos históricos:

"E aqui vejo eu o *último* grande problema da filosofia ocidental, o único problema que ainda está reservado à senectude espiritual da cultura fáustica; problema que aparece prefixado por uma evolução secular de nossa alma. Nenhuma cultura é livre para *eleger* o método e o conteúdo de seu pensamento; mas agora, pela primeira vez, pode uma cultura prever o roteiro que o destino escolheu para ela.

"Entrevejo um modo — especìficamente ocidental — de investigar a História, no mais alto sentido da palavra; um método que nunca até agora se manifestou e que permaneceu estranho, tanto à alma antiga como a qualquer outra. É uma ampla fisiognomonia de tôda a existência, uma morfologia de *todo* o devir humano, que, em seu curso, chega até às idéias mais altas e mais remotas; é o problema de com-

preender o sentimento cósmico, não só da própria alma, mas de *tôdas* as almas, nas quais se manifestaram até agora grandes possibilidades e cuja expressão, no quadro da realidade, são as culturas particulares. Esta visão filosófica a que nos autorizam — a nós apenas — a matemática analítica, a música contrapontística e a pintura de perspectiva, pressupõe algo muito superior ao talento do sistemático; pressupõe o olhar do artista, e não de um artista qualquer, mas de um que sinta dissolver-se o mundo sensível e palpável, que o rodeia, numa profunda infinidade de misteriosas relações. Assim sentia Dante; assim sentia Goethe. O fim não é outro que destacar sôbre o tecido do acontecer universal um milênio de história cultural orgânica, considerando-o como uma unidade, como uma *pessoa*, e concebê-lo em suas mais íntimas condições espirituais. Assim como é possível interpretar os traços de um retrato de Rembrandt ou do busto de um César, assim também esta nova arte consiste em intuir e compreender os grandes traços, culminados de destino, que aparecem na face de uma *cultura*, isto é, de uma individualidade humana de ordem máxima. Já algumas vêzes se tentou penetrar na alma de um poeta, de um profeta, de um pensador, de um conquistador, para ver como é por dentro; mas submergir-se na alma antiga, na alma egípcia, na alma árabe, para revivê-las com tôda a sua expressão nos homens e nas situações típicas, na religião e no Estado, no estilo e nas tendências, no pensamento e nos costumes, é uma nova espécie de "experiência da vida" que ninguém fêz até agora. Cada época, cada grande figura, cada deidade, as cidades, as línguas, as nações, as artes, tudo o que existiu e existirá é um traço fisiognômico de supremo simbolismo, e para interpretá-lo é mister um *conhecedor de homens* num novo sentido da palavra. Poemas e batalhas, as festas de Ísis e Cibeles e a missa católica, os altos fornos e os combates de gladiadores, os derviches e os darwinistas, as estradas de ferro e as vias romanas, o "progresso" e o nirvana, os periódicos, os escravos, o dinheiro, as máquinas, tudo, na linguagem cósmica do passado, é, por igual, sinal e símbolo, que uma alma representa para si mesma com significação. Todo o transitório é um símbolo". Há aqui soluções e perspectivas que nunca foram vislumbradas. Aclaram-se agora muitas questões obscuras, que constituem a base dos mais profundos sentimentos humanos: o terror e o anelo; questões que o afã de compreender disfarçou com os nomes de problemas do tempo, da necessidade, do espaço, do amor, da morte, das causas primeiras. Há uma música inaudita das esferas que quer ser *ouvida* e que *ouvirão* alguns de nossos mais profundos espíritos. A fisiognomônica do acontecer universal será a *última filosofia fáustica*" (ibidem, págs. 205 a 207).

Nada expressa melhor o romantismo de Spengler que estas suas palavras, que acima reproduzimos. Todo o *pathos* romântico, toda valorização do irracional e do intuitivo, tôda valorização do misterioso e do oculto e das entidades heterogêneas e dos hiatos humanos vibram em suas palavras feiticeiras e seductoras. Spengler faz ciência como um romântico. Êle também é símbolo de uma época.

Os românticos criam "homens" dentro do Homem, como se a Humanidade fôsse um gênero e os diversos homens, das diversas *almas* culturais, fôssem suas espécies. Todo o perigo dessa idéia é o abstractismo que separa, que abre diástemas e aprofunda hiatos e até abismos entre os homens dos diversos ciclos, actualizando o que os distingue e os diferencia, e actualizando o que os univoca.

Não esquecer nem um nem outro, actualizar ambos sem excessos valorativos, é o que empreende a nossa concepção concreta da História, que será exposta mais adiante.